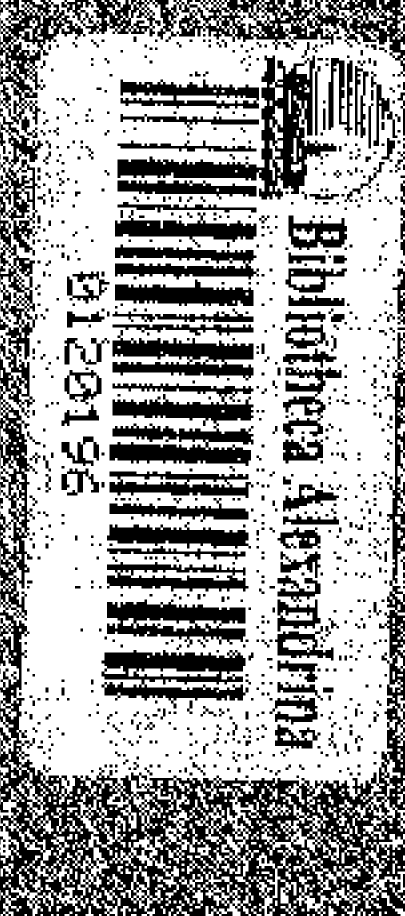

Bibliotheca Alexandrina
0120196

الدكتور طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً

# مِنْ يَهْوَه إِلَى الله

## الجزء الثالث

### المجلد الثاني





الطبعة الاولى
٨٥ ـ ٨٦




دمشق ـ شارع بور سعيد ـ هاتف ٢١١٠٤٨ ـ ٢١١٠٢٢
بيروت ـ الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناية يونس ـ ص.ب ١٤٥٢٩٩

## هذا «المجلد الثاني» من «يهوه إلى الله»

الانتقال من اليهودية إلى المسيحية مثّل ، في تاريخ البشرية عموماً وتاريخ الشرق العربي على نحو الخصوص ، أمراً عملاقاً ترتّب عن تحولات نوعية كبرى على صعيد هذا الأخير ، كما ترتب عليه هو نفسه نشوء احتمالات وآفاق جديدة في الحقل الايديولوجي والثقافي العام . هذه العملية المزدوجة المركبة والمتراكبة جدلياً تضايفياً هي ما نصبو إلى إعمال مبضعنا فيه بحثاً وتقصياً .

والمجلد الثاني هذا من كتاب «من يهوه إلى الله» يشكل مع نظيره الأول وحدة متكاملة بالاعتبارين النظري والمنهجي . وإذا كنا مخولين بالاعلان عن أن أحد الأهداف المحركة لنا في هذا الكتاب يقوم على ملاحقة واكتشاف القانونية الاجتماعية التاريخية والتراثية التي اخترقت الوجود اليهودي والمسيحي ، فإننا نتحفظ شديد التحفظ حيال ما يقوم به البعض من جهود باتجاه البحث عن غائية قبْلية تحكم مسار ذلك الوجود . ذلاك لأن مثل هذه الجهود تقود إلى الاطاحة بالسياق الاجتماعي والتاريخي والتراثي للوجود المعني . وإذا كان لنا أن نحتفظ بمفهوم «الغائية» في البحث الذي بين أيدينا (وفي أي بحث آخر) ، فإننا ـ آنئذ ـ لا بد أن نفهم هذه الغائية على أنها وجه من أوجه ذلك السياق .

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك ما سوف نعمل على معالجته على صعيد الدين الشرقي (العربي) الثالث ، الاسلام . وبطبيعة الحال ، فإن ذلك التعميم المنهجي لمسألة «الغائية» لا يتعرض ، بحال من الاحوال ، لمصداقية الخصوصية النسبية التي تحوز عليها هذه المسألة نفسها على صعيد حالات متعددة ومتباينة . فحيث لا يوجد مطلق إطلاقاً ـ وهذا ما نواجهه في كل مستويات

الوجود ـ، فإن هذا الأخير نفسه يكتسب أشكالاً مشخصة تنطوي على كثير أو قليل من الخصوصية .

إن «يسوع» ، الذي واجهناه فيما قبل ، «يشوعاً» ، هو ما سنواجهه على المستوى الأول وللوهلة الأولى . ومن أجل إحاطة معمقة بذلك ، سوف نجد أنفسنا أمام مجموعة المسائل الكبرى والصغرى وما بينهما ، تلك المسائل التي علينا أن نحل مغاليقها . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أننا مدعوون إلى الإحاطة المنهجية بـ «مادة بحث» لا بد من أجل اقرارها أن تُطرح هي نفسها على بساط البحث . وإذا كان الأمر كذلك ، أصبح متعيناً علينا أن نضع بالحسبان أننا ـ في بحثنا الذي نقوم به ـ امام قضية تستأهل نظراً منهجياً معمقاً ونفساً طويلاً لا يعرف الكلل .

وإذن سيكون موقفنا هكذا في المجلد الحالي .

# القسم الأول

## المسيحية (اليسوعية)
## في بنيتها العقيدية وسياقها التاريخي والاجتماعي

# الفصل الأول

## من اليهودية إلى المسيحية ، ومن «الغوييم» إلى «الأمم» : يسوع الفادي و«يوم الدينونة»

### ١

### المسيحية بدون «مسيح تاريخي»

كتب الطبيب المفكر Albert Schweizer منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً فكرته الشهيرة التالية : «على المسيحية الحديثة مسبّقاً ودائماً أن تحسب حساب امكانية تخلٍّ محتمل عن تاريخية يسوع» [١] . وقد سبق شفايتزر ولحقه جمع من الباحثين والمفكرين إلى طرح هذه الفكرة المثيرة الانعطافية في سياق مجموعة من الأبحاث والدراسات ، وكذلك في أطرٍ ومستويات بحثية مختلفة ومتعددة .

ومن طرفنا ، فإننا نتبين في تلك الفكرة وجهين اثنين ، كلاهما هام بل خطير الأهمية على الصعيد المنهجي النظري وما يتصل به من آفاق البحث في المسيحية . الوجه الأول يتمثل بالاتجاه الإطاحة بتاريخية وواقعية «يسوع المسيح» ، تلك التاريخية وهذه الواقعية التي يتشبث بهما الانجيليون ورهط من الباحثين انطلاقاً من الاعتقاد بأنهما تجسدان حجر الزاوية في المنظومة العقيدية المسيحية . أما الوجه الثاني من الفكرة المعنية فيعبر عن نقطة قوة كبرى في البنيان العقيدي المسيحي ، قد يرى البعض أنها ـ على العكس من ذلك ـ موطىء ضعف أو إنهاك أو تصفية لهذا البنيان . فلقد بدأ أن التضحية بيسوع المسيح ، بمثابته شخصاً واقعياً تاريخياً ،

---

(1) Albert Schweizer: Geschichte der Leben- Jesu- Forschung- Tuebingen 1951, S. 512.

ارتدت على المسيحية ، كمنظومة عقيدية ، بمزيد من الأهمية الاجتماعية المشخصة ومن الخصوبة التاريخية والذاتية . إذ في هذه الحال المحددة ، برزت تلك من حيث هي حركة اجتماعية كبرى ، أسهم في بنائها وصوغها وبلورتها عمقاً وسطحاً عدد ضخم من الناس والمجموعات الانسانية بكفاءاتها وقدراتها القيادية والتأهيلية والتنفيذية ، ولكن كذلك وربما بالدرجة الأولى الايديولوجية والعاطفية الإنسانية . وهذا يعني أن المسألة المطروحة تكمن في النظر إلى الدين الجديد بمثابته فعلاً جمعياً جماعياً وليس نخبوياً ذاتياً .

وإذا كان الموقف على ذلك النحو ، فعلينا ـ في درسنا وتقصينا للمسيحية اليسوعية ـ أن نتوقع وجود «مسحاء» كثر هم الذين منحوها طابعهم الجماعي ونزوعهم الكوني الشمولي ، كما هم الذين جعلوا منها ، بنشاطهم الكبير المتعدد الأنحاء والصيغ ، بديلاً ضخماً عما سبقها من ذهنيات سحرية وأسطورية ودينية . وإذا كان هذا القول فيه الكثير من التعميم ، فلعلنا نخصصه باتجاه أحد المواقع ، الذي برزت فيه العقيدة الدينية الجديدة ؛ ذلك هو موقع البنية والوظيفة . وبذلك ، يغدو الحديث عن «البديل» المشار إليه حديثاً في البنية النوعية الجديدة ، وكذلك في الوظيفة أو الوظائف النوعية الجديدة .

لقد كمنت القوة العظمى للمسيحية ـ في ارهاصاتها الأولى الباكرة ـ في قدرتها الخلاصية النافذة والمتماسكة على تحريك الطبقات والفئات الاجتماعية الدنيا ، وما حولها وما بينها من شرائح وأنساق اجتماعية منبوذة ودون حد البؤس الاجتماعي أو حوله ، باتجاه «مثل عليا» جديدة أخذت تنافح عنها بكل الوسائل الاجتماعية والقتالية والسياسية ، وكذلك «السلبية» . ذلك لأنها رأت فيها الصيغة المثلى والقصوى لتحقيق مطامحها في «الخلاص» من عالم أصبح ، فعلاً ، مسرحاً ضخماً لـ «الجور والظلم والبؤس» . أما الركيزة العقيدية المحورية ، التي عملت على التمكين لتلك المثل في الأوساط الاجتماعية المنوه بها ، فقد برزت ـ من حيث الأساس العام ـ في أنْسَنة الإله من طرف ، وفي تأليه الانسان من طرف آخر وبآن واحد ، وذلك بحيث وجدت تلك الأوساط نفسها وقد امتلكت ـ وإن عن طريق الوهم والتوهيم ـ قدرة هائلة لتحقيق خلاصها من طغاة الثروة والسلطة السياسية .

ولقد كان من شأن ذلك أن جعل الأوساط المعنية ترى في تلك المثل أمراً ممكناً ومشروعاً في الحقل العقيدي الديني ؛ ومن ثم ، غدا واجباً عقيدياً مُلزماً بالنسبة إليها أن تكافح من أجل تحقيقها . وعبر هذا وذاك ، تبلورت الفكرة بأن من حقها ، أيضاً ، أن تصونها (المثل) وتعمل على أن تحققها وفق مصالحها ومطامحها ، وانطلاقاً من توجهاتها الذهنية التأويلية .

ذلك أولاً ، من طرف آخر مقابل ، لابد من الإشارة إلى أن المثل العليا الجديدة استمدت قوتها - في السياق المسيحي العقيدي - كذلك من المعطى التالي ، وهو أن عملية الأنسنة والتأليه الماتي على ذكرها لم يُنظر إليها من موقع «المخلص المسيح» وفي حدوده فحسب ؛ بل إنها (العملية) امتدت ، كذلك وعلى طريقة التضمين والتوسيط والترميز ، إلى المخلِّصين أنفسهم . أي إننا ، هنا ، نكاد نقول ، ان هؤلاء تحولوا - ضمن الرؤية إياها وبدرجة متواترة بين القوة والضعف وفق مسار التفسير والتأويل والاجتهاد - إلى مخلِّصين . وبذلك ، فقد ظهرت المسيحية اليسوعية ، حقاً ، بمثابتها حركة جمهور متسع ومتعاظم من العبيد والفلاحين الفقراء والفلاحين المعدمين . أما تحولها إلى تيار أممي (بتعبيرها) فقد كان قد تحقق مع دخولها العالم الهلّيني ، حيث استطاعت هنا أن تستقطب جموع المعدمين المدينيين والعبيد ، على نحو خاص [1] . وهنا ، في هذا المقعد الخطير والطريف للمسألة ، نطرح السؤال التالي فقط على سبيل التفكر في دلالات «المسيح» من حيث هو صفة لـ «المسيحيين المخلصين» ، وليس بمثابته اسم علم : هل متاحٌ لنا أن نتحدث عما لا يحصى من المسيحيين في الحركة المسيحية ؟

بيد أن يسوع المسيح وإن برز مخلِّصاً يضحّي بنفسه فداءً من أجل الآخرين (وقد أتينا فيما سبق على نصوص انجيلية تبرز يسوع المسيح من حيث هو حمل مذبوح من بداية العالم ليبقى هكذا حتى نهاية العالم وحدوث الدينونة) ، فإنه كان يفعل ذلك بمشاركة نشطة مباشرة من قبل «المؤمنين الشهداء» . إن هؤلاء يشتركون في

---

١) انظر : Mayers Neues Lexikon- Band 2, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig 1962, Stichwort, Christentum, S. 299

إنجاز ذلك «الفعل الكوني العظيم» من حيث هم وجه من أوجه العذاب الذي يعم الكون ، بمن في ذلك ، أو في مقدمة ذلك يسوع المسيح ، المخلص نفسه (وسوف نجد أن مقولات الحب والعذاب والخلاص والاله الكامل واله العذاب الخ . . . تشغل حيزاً رئيسياً في البناء الديني الجديد) .

تلك علامات عامة وكبرى جسدت التحولات الملحوظة ، التي طرأت باتجاه المسيحية ومن موقعها . بيد أن الشخصية الغنية المتميزة لهذه الأخيرة كانت قد انطلقت ، في أساس الأمر وعموميته ، من الوضعية الاجتماعية التاريخية المشخصة ، وتبلورت ضمنها وفي الاحتمالات والآفاق التي أثارتها . فانسداد الآفاق أمام هذه الوضعية أولاً ، واستنفاد كل مامن شأنه أن يؤدي إلى تحسين أوضاع الجمهور المضطهد والمقهور في اطار الطبقات والفئات الدنيا ثانياً ، كان قد صاغ الحوافز والمطامح الموضوعية الضرورية والذاتية ، ضمناً وعلانية ، التي كمنت وراء اعلان البديل الجديد عن نفسه .

ونواجه لدى لودفيج فويرباخ مجموعة من الموضوعات الجديرة بأن نوليها اهتماماً منهجياً خاصاً على صعيد ما نحن في سبيل تقصيه . من ذلك ما يكتبه الفيلسوف المذكور حول العلاقة بين «الاله» و «المسيح» و «الانسان» : «كل الأفكار والأحاسيس التي تقترن بالمسيح ، تتمركز في مفهوم العذاب . والإله كإله هو المفهوم الجوهري للكمال الانساني ؛ في حين أن الإله كمسيح هو المفهوم الجوهري لكل عذاب انساني» [1] . ويخترق فويرباخ المسألة من جانب آخر ، مُغْنياً إياها على نحو عميق حقاً : «كلما كانت الحياة اكثر فراغاً ، كان الاله اكثر امتلاءً واكثر تعييناً (تشخيصاً) . إن إفراغ العالم الواقعي وإملاء الألوهية ، هما عملية واحدة . والانسان الفقير هو وحده يمتلك الهاً غنياً . ومن ثم ، فالاله ينبعث من الشعور بنقص ما» [2] .

ان ذلك من شأنه أن يلقي ضوءاً على عملية التواتر الوظيفي القائمة في العلاقة بين المفاهيم الثلاثة المذكورة آنفاً . فالاله ، بما هو إله ، لابد وأن يكون في قمة

1) Ludwig Feuerbach- Das Wesen des Christentums, a.a.O., S. 116.

2) Ebenda- S. 136.

الكمال الذي افاضه الانسان عليه ، بحيث يخلق «الناقصُ» كماله فيما ليس فيه ، أي في جوهر علوي . ولكن هذا الاله الكامل الذي تناط به مهمة «التخليص» ، تخليص ذلك الانسان ، لابد وأن يطرأ عليه تغير وتحول ، بحيث يؤدي ذلك إلى تحوله إلى إله «أقل كمالاً» ، أي إلى جوهر لصيق بالانسانية «الناقصة» . وهنا ، يبرز المسيح من حيث هو الاله المعذب . ولّما كان الكمال الالهي منوطاً بما ينبعث من المصدر الانساني غير الكامل ، فان الإله المسيحي غدا إله المقهورين المضطهدين ، الذين يفتقدون العناصر الأولى لـ «الكمال» في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية (الروحية) .

من هنا وعلى هذا النحو الفكري الفويرباخي المجرّد ، ولكنْ الصحيح في أساس الموقف ، تتبين اللوحة الاجتماعية الاقتصادية والروحية (الثقافية) ، التي بلغت حد الاستنفاد القطعي في المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى مابعده : إله كلي الكمال والمحبة والقدرة على انجاز الخلاص ، وجماهير من المقهورين الجياع الذين وصل الأمر بهم إلى ما تحت حد البؤس وينخرطون ، بسبب ذلك ومن موقعه ، في عملية احتجاج عفوية عليه «وبمعونة ذلك الاله» [1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلعله يغدو الأكثر رجحاناً أن يكون الحديث نافلاً عن أهمية «استثنائية وخاصة» لوجود شخص بعينه ، يدعى يسوع المسيح ، قاد الحركة المسيحية الناهضة ، بمقتضى ذلك ، إلى الظفر . بل ربما اكتسبت المسألة ،

---

١) يكتب مؤلفو كتاب (Geschichte der Philosophie- a.a.O., 143- 144) مايلي حول الية «الفعل المسيحي» ضد وضعية البؤس الكبير ، التي طبعت المرحلة تلك : لقد تبلورت المسيحية ، خصوصاً مع تحولها إلى ظاهرة اكثر من فلسطينية ، «كتعبير عن الاحتجاج السلبي العفوي الذي أبداه الجمهور المديني المضطهد والفلاحون والعبيد ، الذين لم تعد حالتهم الصعبة تطاق ، ضد الاضطهاد الاجتماعي والقومي (الاثني) الذي مارسه حيالهم سادة العبيد في الامبراطورية الرومانية . في ظل هذه الشروط (تحديداً من خلال استياء الفئات الشعبية الدنيا التي كانت إضافة إلى ذلك ضعيفة وغير منظمة وواقعة تحت تأثير هزيمة الانتفاضات العبيدية) نشأت لدى الناس تصورات معينة ، مثل عجز الطبيعة الانسانية وخطيئتها الفطرية ، كما نشأ الأمل بمساعدة ماورائية من فوق ، وتوقع مجيء قريب لمخلص سماوي (المسيح) ، يعاقب المضطهدين ، ويدمر الشر في العالم ، ويقيم فيه مملكة الخير والسعادة والعدالة» .

في هذه الحال المحددة ، الصيغة المفتوحة التالية : لِمَ لايكون قد وجد ، حقاً ، شخص تاريخي واقعي تحت ذلك الاسم ؟ ليس هنالك ، من الناحيتين التاريخية والايديولوجية الدينية ، مايدعو إلى رفض هذا الاحتمال أو التشكيك في صحته ، بقدر ماهو ، أيضاً ، ممكنٌ الأخذ بالاحتمال الأول . ان كلا الاحتمالين ليس لهما دور مبدئي في تحديد المشكلات الكبرى التي طرحتها المسيحية في بواكيرها ، وكذلك في لواحقها . فهي ، هنا ، حركة مسيحية نهضت بغاية مسْح الشر عامةً من هذا العالم [١] . ومع ذلك ، تبقى مسألة الإقرار بالوجود التاريخي الواقعي لـ «يسوع المسيح» أو نفيه ذات دلالة بالنسبة إلى الجهد النظري الخاص ، الذي يتجه صوب تقصي واكتشاف التضامن الاجتماعي والديني الذي ظهر بين المسيحيين الأوائل في سياق الحركة المسيحية الواقعية ومن موقع تصورات وهمية أو حقيقية تمحورت حول «يسوع المسيح» . فهذه التصورات بكلا توجهيها ، الوهمي والحقيقي ، مارست وظيفة أدت إلى تكوين الجهاز المسيحي الكبير ، الشعبي العفوي أولاً والكنسي الرسمي لاحقاً . وبمزيد من التدقيق الدلالي التاريخي يمكن القول ، ان وهمية أو حقيقية «يسوع المسيح» انطلقتا من همٍّ اجتماعي وديني مركزي تمثل باسقاط العالم القديم وخلق العالم الجديد ؛ بغض النظر عن النتائج والأدوات الدينية التنظيمية والسياسية والعسكرية ، الدفاعية أو الهجومية ، التي قادت إليها .

---

١) من أجل ضبط هذه المسألة المتسمة بأهمية كبرى على الصعيد المنهجي التاريخي وبما يتصل بولادة المسيحية ، نسوق المقارنة العامة التي ضبطها فريدريك انجلز فيما بين الحركة المسيحية الباكرة من جهة ، وبين الحركة الاشتراكية الحديثة تحديداً من جهة أخرى : «كلتا الحركتين الكبيرتين لم تُصنعا من قادة وأنبياء ، مع أنه ظهر فيهما معاً ما يكفي من الأنبياء . إنهما حركتان جماهيريتان . والحركات الجماهيرية هي ، في البداية والضرورة ، مشوشة ، مشوشة لأن التفكير الجماهيري يتحرك أولاً ضمن تناقضات وغموضات وافتقاد للعلاقات Zusammenhangslosigkeit وهي مشوشة ، كذلك ، بسبب الدور الذي يبقى على الأنبياء أن يمارسوه في البدء . إن هذا التشوش يفصح عن نفسه في تشكيل فرق عديدة تكافح ضد بعضها بنفس الدرجة ، على الأقل ، التي تكافح بها في الخارج العدو المشترك» (F. Engels- Zur Geschichte des Christentums, a.a.O., S. 266). ان هذا من شأنه ألا يجعل من «شخص المسيح» مشكلة أولية في حقل البحث في مسيحية الحركة المسيحية ، كما يمكنه أن يضيء الكثير من عملية التواصل التراثي المسيحي بين هذه الحركة وما سبقها من مواقف واتجاهات مسيحية جزئية كثيراً أو قليلاً .

وضروري ، مع ذلك ، أن نتبين العناصر والمعطيات التاريخية الوثيقية المتصلة بالمسألة المعنية ؛ فقد نتمكن من وضع أيدينا على المفصل الرئيسي فيها ، بالرغم من الالتباسات والصعوبات الكبرى والجزئية ، التي ما تزال ـ حتى المرحلة الراهنة ـ تثير قلق واهتمام المؤرخين والايديولوجيين والكثير من المؤمنين [١] .

ان ما يتحدث عنه Eusebius من أنه تم تبادل رسائل بين شخص باسم يسوع وبين الملك Abgar V. Ukkama von Edessa، تلك الرسائل التي يعلن أنه يقدمها بنصها الأصلي الكامل ، إن هذا الأمر لايمكنه أن يمثل ـ بحسب الدراسات الاستقصائية التي أنجزها علماء مؤرخون ـ إلا زعماً يفتقد المصداقية التاريخية .

فلقد تبين أن مؤرخي تلك المرحلة والمتحدرين منها ، في نفس الوقت ، لا يخبرون عن شخص عيني باسم «يسوع المسيح» كمؤسس دين . ذلك يتضح لنا في «العاديات اليهودية» لفلافيوس يوسفوس ، الذي ولد في القدس (اورشليم) عام ٣٧م ومات في عام ١٠٠ . فلقد وردت في هذا المؤلف ملاحظة يتحدث فيها عن وجود «يسوع» قائلاً عنه بأنه «صانع المعجزات ومعلم كل الناس ، . . إنه المسيح» . بيد أن هذه الملاحظة نفسها أضيفت إلى المؤلَّف المذكور في مرحلة لاحقة ومن قبل كتّاب أو كاتب مسيحي . ذلك لأن يوسفوس لايمكن أن يكون هو نفسه واضع تلك الملاحظة بسبب من أنه كان يهودياً بالمعنى العقيدي الصارم ؛ لقد كان فرّيسياً منظِّراً ، أي واحداً من أولئك الذين حولوا التصور المسياني (الخلاصي) إلى هيكل عظمي أعجف . وهنالك موضع آخر من «العاديات اليهودية» يقدِّم فيه يوسفوس على أنه المتحدث عن «أخ ليسوع يسمى المسيح» . فهذه الاشارة ، التي أضيفت بعد Origenes الذي لم يكن يعرفها ، وقبل Eusebius الذي ينقلها لنا في صيغتها المعروفة ، أقحمت في المؤلف المذكور على يدي مؤمن أو فقيه مسيحي ، طمح إلى تدعيم عقيدته الدينية عبر التأكيد على تاريخية وواقعية مؤسس شخصي لها .

بل إن الكاتبين اليهوديين الشهيرين،فيلو (أو فيلون) الاسكندراني وجوستوس Justus التيبري ، اللذين عاشا في بداية مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد إلى ما بعده ،

---

١) انظر في ذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 21- 23.

لا يخبراننا شيئاً عن شخص باسم «يسوع المسيح» ، أو عن حركةٍ مادينية أو سياسية حملت هذا الاسم وعرفت به . والـذي يحـدث ـ وينبغـي أن يؤخـذ بعين الاعتبار ـ أن الاشارة إلى وجود مثل هذه الشخصية ترد في مؤلفات مؤرخين وكتاب رومانيين ،مثـل Cornelius Tacitus و Sueton . غـير أن الأمـر يتصـل ، في هذه الحال ، بشخصية «يسوع» من نمطٍ تحدد في روما الهلينية وضمن ذلك النمـط من التقاليد المسيحية ، التي كانت قد تكونت حتى ذلك الحين وشغلت حيزاً لا يستهان به في أوساط متعددة من الطبقات والفئات الاجتماعية ضمن المجتمع الامبراطوري ، وخصوصاً الدنيا والوسطى منها . ومن ثم ـ وهذا أمر على غاية الأهمية على صعيد مسألتنا ـ فإننا نفتقد في تلك الشخصية سمات ووقع الأحداث والوقائع الفلسطينية في الحقول الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والـدينية ، ويغيب عنّا ـ بالتالي ـ عبق الكفاحات الباكرة التي دارت بين المسيحيين الأوائل وخصومهـم في فلسطين ، بصورة خاصة .

ذلك ما يتصل بالمصـادر غير المسيحية ، التي يندرج فيها من يمكن اعتبـاره خصماً للمسيحية أومزوّراً لها ، وكذلك من كان ـ على الأقل ـ غير منتمٍ اليها . أما إذا تقصينا الأخرى من المصادر التي تتحدث عن «يسوع المسيح» من موقعه ، أي من موقـع مسيحـي عقيدي ، وجدنـا أن كثيراً من الشـك والغمـوض يحيط بهـا ويخترقها ، وذلك الى درجة أنه لا يصح الأخذ بها ، عموماً وخصوصاً ، بمثابتهـا «مصادر» بالمعنى التاريخي المخصص . فإذا أقررنا بما تنقله من أن «يسوعها» ، أي «يسوع الأناجيل» ، قد صُلب في عام ٣٠م ، فإن تحرير أول الأناجيل ، الذي هو انجيل مرقُس ، كان في عام ٧٠م ، أي بعد «حدوث الحـدَث» بأربعين عامـاً . نضيف إلى ذلك أن السنوات التـي امتـدت من عام ٧٠ إلى عام ١١٠ تقريبـاً ، كانت ، من حيث الأساس ، المرحلةَ التي أنجزت فيها الأناجيل الأربعة الأساسية (مرقس ، ومتى ، ولوقا ، ويوحنـا) [١] . وهـذا ، من طرفـه ، يشـير ـ ضمنـاً وإفصاحاً ـ إلى أن المرحلة التي انصرمت بعد «صلب يسوع» والتي انقضـت بـين

---

١) انظر حول ذلك وما سبقه : Ebenda- a.a O., S.22. f

وكذلك : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٣ .

الصّلب من جهة والبدء بتحرير الأناجيل من جهة أخرى ، من شأنها أن تثير شكاً وتشكيكاً في دقة وصدق ما حرر في هذه الأخيرة وما أدخل عليها تصحيحاً أو تزويراً أو تعديلاً الخ . . .

ان الشك والتشكيك المنوه بهما يتصلان ، تحديداً ، بالبنية الداخلية التي تنهض عليها الأناجيل الأربعة ، تلك البنية التي صيغت بمصطلح مختلف ومشكلات متميزة كثيراً أو قليلاً عن المصطلح الديني والمشكلات الدينية التي كانت سائدة أو اكثر حضوراً في مرحلة الحدَث المفترض أنه تمّ في عام ٣٠ ؛ كما يتصلان (الشكّ والتشكيك) بالوظيفة التي نيطت بنصوص الأناجيل المعنية . وهنا ، يبرز السؤال التالي : ألا يعبر النص الديني ، تخصيصاً ، عن دلالات على المرحلة التي حُرّر فيها ، بمعنى أنه ينطوي على «توجّه وروحيّة» المشكلات التي تحيط بأبناء هذه المرحلة والتي تملي عليهم نسقاً وظيفياً معيناً (هو الاستلهام التراثي) في الكتابة عن حدث منصرم ؟ على الأقل من هذا الموقع ، يمكننا القول بأن الأناجيل الأربعة (القانونية) هي ، بالدرجة الأولى والرئيسية ، شهادات بالمرحلة التي كتبت فيها . وهذا ماأشرنا إليه في موضع سابق وما سنعالجه بمزيد من التدقيق في مواضع لاحقة .

* * *

كتب القديس جوستين في منتصف القرن الثاني الميلادي بأن الأناجيل هي ، في حقيقة الأمر ، «مذكرات رسل» [1] ، معلنا ـ بذلك ـ أنها مثلت نصوصاً نشأت في سياق نفس الأحداث ، التي لحقت بـ «يسوع المسيح» اثناء وجوده المباشر وتحت تأثيره الشخصي . ولكن تبين أن هذا ليس إلا زعماً ايديولوجياً يدخل ـ بأحسن الأحوال ـ في نطاق التصورات والأفكار والملاحظات التي انشأها جمع من الكتاب الانجيليين في مراحل لاحقة ، على النحو الذي عرضنا له أخيراً ، أي في ضوء التأخر الزمني الذي يصل الى ٤٠ عاماً . ولابد من إضافة عامل آخر الى ذلك ، هو ، بدوره ، هام على صعيد المسألة ؛ نعني بهذا أن مؤلّفي وكتاب الأناجيل المسيحية اليسوعية ، على تنوع مصادرهم الفكرية وتباين مواقعهم الايديولوجية

---

١) انظر : نفس المرجع السابق الأخير ومعطياته ـ ص ٧٣ .

واختلاف مراحلهم الزمنية التاريخية ، لم يكونوا مؤرخين لا بالمعنى الروائي العام للكلمة ، ولا بمعناها الاختصاصي الضيق . وهذا بعينه ما حدا بالباحث R.Blutmann أن يقرر الأمر الخطير التالي ، الذي لابد وأن يحسب حسابه في حال التصدي لمهات التأريخ للمسيحية : «ان المسيح ، الذي يعلن عنه ، ليس هو يسوع التاريخي ، وإنما هو مسيح الاعتقاد والعبادة»[1] الانجيليين .

إن تاريخية «يسوع المسيح» وواقعيته يمكن أن تتحولا - في منظور تلك المعطيات التاريخية - إلى مسألة جدية حقاً بالمعنى التاريخي ، فقط حين تُخرجان من دائرة «النصوص الانجيلية المقدسة» ؛ أي اننا ، هنا وعلى هذا المستوى ، لا نجد ما يحول دون الإقرار بوجود شخص تاريخي تحت اسم «يسوع المسيح» . ولكن إذ ذاك نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام ما حدده R.Blutmann باسم «مسيح الاعتقاد والعبادة» الانجيليين . وضمن هذا الفهم المنهجي التاريخي لما نحن في صدده ، نستعيد الواقعة ذات الدلالة التاريخية والدينية البليغة والتي أتينا على ذكرها فيما سبق من أن «المسحاء» كانوا كُثراً على امتداد مراحل عديدة مما قبل الميلاد إلى ما بعده . . قد أتى فلافيوس يوسفوس في تاريخه للحروب اليهودية على ذكر اثني عشر شخصاً ظهروا جميعاً تحت اسم «مسيح») . وهذا من شأنه أن يظهر أمامنا ، وعلى نحو واضح بيّن ، الحصيلة التي تخترق المشكلة بكاملها عمقاً وسطحاً ؛ تلك هي : إن «الواقع المسيحي الموضوعي» مغاير لـ «يسوع المسيح الانجيلي» وموازٍ له ، في الوقت نفسه . وفي هذه الوضعية المشخصة ، بالذات ، وفي الاقرار بها والانطلاق منها ،

---

1) R. Blutmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition- Berlin 1961, S. 396.

في هذا السياق الانعطافي من المسألة ، يعلن الأب R. P. Kannengiesser أنه من المستحيل «أن يعطي أي كاتب من كتاب الأناجيل لنفسه صفة الشاهد العيان» . (ضمن : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٨) . بل نلاحظ أن المدرسة التيبنغرية الألمانية Tuebinger Schule كانت قد أعلنت ، بلسان ممثليها الذين منهم داود فريدرك شتراوس ، أن «الأناجيل الأربعة ليست تقارير مكتوبة من قبل شاهدي عيان ، وإنما هي تعديلات متأخرة لكتابات ضائعة ، وبأن الرسائل المنسوبة الى بولس يوجد منها في الحد الأقصى أربعة فقط أصلية» . (انظر ذلك في :

F. Engels- Zur Geschichte des Urchristentums, a.a. O.,S.261).

يغدو ممكناً ووارداً أن نُقبل على اكتشاف وتقصي الدلالة التاريخية والتراثية للنصوص الدينية الانجيلية ، وللشخصيات التي ترد فيها بجل الصيغ الايجابية والسلبية ، بما فيها شخصية يسوع نفسه . على ذلك النحو من اختراق المشكلة المطروحة ، يكون قد ضُحّي بيسوع الحقيقي التاريخي المشخص لصالح يسوع انجيلي ، ثم كنسيّ متقطع الجذور والعلاقات الواقعية المباشرة بسَمِيّه ذاك . وهذا الموقف ، بدوره ، ينطوي على نتيجة أخرى لا تقل أهمية وإثارة عن تلك ، وهي أن يسوع الحقيقي أو اليسوعين الحقيقيين ، الذين عاشوا عيشة كدح من أجل الخبز والحرية وكفاح ضد الصادوقيين والفريسيين ومَنْ تحلق أو تمحور حولهم ، لم يكتب تاريخهم ، وإنما كتب تاريخ من حصد ثمارهم ، وركب موجتهم ، وامتطى صهوتهم [١] . وحيث ندقق في هذا الموقف عبر استنطاقه واستقصائه من موقع واقعية الحدث التاريخي وامتداده تراثياً وبصيغ متعددة ، فإننا نلاحظ أنه في كلتا الحالتين كمن فقدانٌ لعناصر كثيرة أو ضئيلة من حياتهم الواقعية يمكنها ، لو بقيت موروثاً في أيدي الباحثين ، أن تغني ـ بما لا يقاس ـ تاريخية الموقف وتراثيته المشخصة . وبتعبير آخر اكثر بساطة و «سذاجة» يمكن القول ، إن مادة البحث نفسها أصبحت مغيّبة اكثر مما هي في متناول اليد الفاحصة الباحثة .

وقد وصل Prosper Alfaris إلى حصيلة دقيقة وواضحة وحاسمة ، حيث أعلم مايلي : «على المرء إذن أن يعقد عزمه على ايضاح أصل المسيحية دون أن يقحم في ذلك شخص المسيح . وماذا يتبقى بعدئذ ؟ التصور الخاص بالمسيح ، كما وردنا عن اليهود القدامى» [٢] . ولكن هذا التصور اليهودي نفسه عن المسيح ما كان بإمكانه بعد إذ اخترقته الأحداث الكبرى المستجدة ، أن يبقى محافظاً على صيغته اليهودية . لقد كان عليه أن يستجيب لـ «الجديد» في شكل «المسيح الانجيلي» [٣] .

---

١) انظر مع المقارنة : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٩ـ٢٠ .

2) Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S.385.

٣) إذا وضعناهذه النتيجةالكبرى في اعتبارنا ، واستعدنا ـ كذلك ـ ماأثبتناه في بداية هذه الفقرة عن A.Schweizer حول امكانية التخلي عن تاريخية يسوع ، أصبحنا في الموقع الذي يسمح لنا بأن نصوغ المسألة على النحو التالي : لا مسيحية بمسيح واقعي تاريخي ، بل مسيحية بمسيح انجيلي =

ولعله من قبيل التعميق للمسألة المطروحة هنا أن نعرض لما قدمه أحد المعاصرين من رجال اللاهوت المسيحي كمحاولة لتقصي علاقة السلب التي تقوم بين «المسيح التاريخي» و «المسيح الحقيقي» . هاهنا ، يبرز المطران جريجوار حداد باجتهاداته اللاهوتية ذات البعد السياسي المشخص . فالملاحظ أن المطران المذكور يميز بين كلا المسيحيْن المأتي عليهما ليس بالمعنى الذي استخدمناه نحن هنا . يكتب المطران حداد محدداً المسألة على النحو التالي : «لابد من تحرير المسيح ذاته ، المسيح الحقيقي ، مسيح الحاضر ، عن المسيح التاريخي ، مسيح الماضي ، الذي وإن كان قد عاش إلا أنه اليوم لم يعد يحيا» [1] . ويتابع حداد الموقف تعميقاً حيث يعلن : «إن أخطر ما حدث للمسيح في التاريخ ، لاسيا بعدما أصبحت المسيحية دين الدولة في عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع ، هو أن المسيح أصبح تابعاً للدين المسيحي ولكنيسة ـ المؤسسة ، بل متلاصقاً وملتحماً بها التحاماً وثيقاً» [2] .

فكما هو بيّن ، يرفض المطران حداد ما يسميه «المسيح التاريخي» لصالح «المسيح الحقيقي» ؛ أما الخصوصية الكبرى للأول فتكمن في أنه «نسبي» ، في حين أن خصوصية الثاني الكبرى تقوم على «مطلقيته» [3] ، لأنه «هو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق . (هو الأول والآخر)» [4] . ومن ثم ، فالقضية تكمن في ضرورة «فك الاشتباك بين المطلق والنسبي حتى يظل المطلق محتفظاً

= عقيدي غدا شيئاً فشيئاً «المسيح الكنسي الأوحد» .

واذا كان الأمر على هذا النحو المحدد والمضبوط ، فإن ما يعلنه لا هوتيون مسيحيون على صعيد المسألة المعنية اصبح غير ذي معنى ، ويدخل ـ من ثم ـ في حقل ذلك «المسيح الانجيلي العقيدي» . فمن أولئك اللاهوتيين الأب اسبيروجبور ، الذي يصوغ المسيحية العقيدية الانجيلية على الشكل التالي : «المسيح هو عماد المسيحية وشخصية فريدة كليا . لا مسيحية بدون المسيح . هو الكل في الكل» . (اسبيروجبور : رد على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٤) .

١) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي العربي (حوار مع جريجوار حداد) ـ ضمن مجلة : قضايا عربية ، بيروت ص ٩٩ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ١٠٢ .

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٤) نفس المرجع السابق ومعطياته .

بمطلقيته»[1] . ولكن كيف يتم هذا الأمر وصعوبة مبدئية كبرى تقف دونه ؟ ان اكتشاف «المسيح الحقيقي في «ركام المسيح التاريخي - الكنسي» مسألة على غاية الصعوبة والاشكالية ؛ ذلك أن ما وصلنا عن المسيح عبر الأناجيل «لايمكن إلا أن يكون ناقصاً كمياً ونوعياً» . فكتّاب الأناجيل لم ينقلوا إلينا «كل» ما قاله وفعله المسيح ، وما نقلوه يعبر فقط عما «فهموه» و«عاشوه»[2] . ومن ثم ، فنحن لسنا ملزمين بمنح هذه النصوص المصداقية التي تزعم أنها (أي النصوص) تملكها .

هكذا نواجه «فهماً» آخر للأناجيل وللمسيح ، ولكن هذا الفهم ينطلق من مسلمات عقيدية لاهوتية وميتافيزيقية ، أهمها التمييز المطلق بين المطلق والنسبي ، والواقعي والتاريخي . ومن هذه المسلمات يشتق المطران حداد تصوري «المسيح المطلق» ، أي «المسيح الحقيقي» ، و «المسيح التاريخي» ، أي المسيح الكنسي «اللاحقيقي» . والسؤال الذي يدور في الذهن ، الآن ، لابد وأن يأخذ الصيغة التالية : كيف يخول نفسه بالتحدث عن «مسيح مطلق» ، في الوقت الذي يشكك فيه بالمصادر «المسيحية» ، إذ يحيلها إلى ما نطلق عليه «موقفاً استلهامياً تراثياً» ، تكون النصوص الانجيلية بمقتضاه مواقف لبعض الكتاب الذين استلهموا نصوصاً ما «لانعرفها» ؟ ففي مثل هذه الحال ، يبدو أمراً ضرورياً حينما نتابع السؤال قائلين : إذا كان الأمر كذلك ، فمن أين استقى المطران حداد «مصادره» ؟

بالطبع ، نحن هنا لا نرغب في مناقشة النتائج الاجتماعية والسياسية والعقيدية الدينية ، التي يود حداد الخلوص إليها ؛ إنما نريد التأكيد - عبر رأيه نفسه - على ما أتينا عليه في موضع سابق من أن نصوص الأناجيل لا يصح النظر إليها ، وفق ظن القديس جوستين ، على أنها «مذكرات رسل» . بل يمكن القول بتحديد اكثر ، ان مقولة المطران حداد لا تخرج - بالمعنى النظري التاريخي والتراثي - عن أن تكون هي نفسها ، أيضاً ، شكلاً من أشكال ذلك الموقف الاستلهامي التراثي ، الذي يراد له أن يغطي جملة من الاحتياجات الموضوعية والذاتية في الواقع المشخص (العربي) . وعلى ذلك ، فـ «المسيح الحقيقي» ، بالمعنى الذي يطلقه حداد ، هو الذي غُيّب

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ص ٩٨ - ٩٩ .

تحت وطأة ما أصبح «مسيحاً حقيقياً» على أيدي المؤسسة الكنسية والسلطوية السياسية .

وجدير بالقول أن المسألة المتمثلة بالوهمية والايهامية المقترنتين بالأناجيل والكتابات المسيحية الأولى ، تتضح بمزيد من الدقة الوثائقية ، حالما نضع في حسباننا أنه لا يوجد شيء من الكتابات الانجيلية محافظاً على شكله الأولي الأصلي . فما تبقى من النصوص الدينية الأكثر قدماًعلى هذا الصعيد والتي سجلت على أوراق البردى ، يتحدر ، أساساً ، من النصف الأول للقرن الثاني الميلادي . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، أن ما يمكن أن يمثل شهادات صحيحة على وجود كتابات انجيلية يرتد إلى مرحلة متأخرة ، في الاعتبار الانجيلي نفسه ؛ إنها المرحلة التي جرى تحديدها وضبطها بعام ١٤٠ . [١]

هل لنا ، إذن والحال كذلك ، أن نعتبر الكتابات الانجيلية نصوصاً ايديولوجية دينية أملتها مواقف اجتماعية وطبقية وسياسية متعددة لفرقاء متعددين ؟ يبدو أنه لا مناص من الاقرار بذلك ضمناً وافصاحاً ، بالرغم من ضرورة النظر إلى المسألة على أنها ـ في المدى البحثي المضطرد ـ مفتوحة أمام ما قد يجد على هذا الصعيد . وقد كان R.P.Kannengiesser في غاية الدقة الاصطلاحية البنيوية والوظيفية التاريخية ، حين وصف الكتابات الانجيلية بأنها «كتابات ظرفية خصامية»[٢] . ولابد ـ في ضوء ذلك وانطلاقاً من اعتباراته ـ من الإضافة الهامة التالية ، وهي أن الطوائف والاتجاهات والفرق ، التي انجزت تلك الكتابات ، انحصرت ـ في مرحلة تبلور المسيحية اليسوعية واستكمال معالمها ورموزها الأساسية ـ في فريقين اثنين كبيرين تبلورا في عملية التخاصم والصراع فيما بينهما وبتأثير عوامل اخرى عديدة ؛ ونقصد بهما اليهودية المسيحية والمسيحية البولسية (وهي تلك التي تمثلت ببولس ، ويطلق عليها كذلك المسيحية الأممية أو الوثنية) .

١) راجع بهذا الخصوص : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٥ وغيرها ؛ وكذلك

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 23.

٢) انظر : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

ان المصادر التاريخية والتراثية ليهوه المسيحي اليسوعي سوف يتاح لها ان تنجلي لاحقاً ، وذلك في سياق الصراع الذي التهب بين اليهود الذين تمسحوا من طرف ، والمسيحيين من مصادر غير يهودية من طرف آخر . فلقد اختُرقت العزلة اليهودية ، بشريعتها العقيدية وطقسيتها التطبيقية ، من قبل التيار العالمي (الأممي) الجديد ، الطامح إلى إقامة مثل عليا جديدة أريد منها أن تقدم نهجاً للمهمات المثارة في اطار عملية التهشّم التي لحقت بالامبراطورية الرومانية ، وهي «تحرير المضطهدين» المنتشرين في أرجاء هذه الأخيرة عموماً ، وفي منطقة فلسطين منها على نحو خاص . ففلسطين ، التي استعرّت فيها اشكالية التغيير وإعادة البناء بسبب وجودٍ مكثف لعامل داخلي وراء ذلك تمثل باستنفاد اليهودية اليهْوية وما كمن خلفها من وضعيات اجتماعية واقتصادية وسياسية مطابقة ، وعامل خارجي غدا ـ بمعنى ما ـ داخلياً ، وهو الصراع الذي تولد عن إلحاق فلسطين بالامبراطورية المعنية ، ان فلسطين هذه هي التي كانت نقطة الانطلاق الأولى الباكرة للمسيحية إياها . «ونقطة الانطلاق» لأمر ما تظل ، بمعنى ما ودرجة ما ، ماثلة في «نقطة الانتهاء» ، وتحديداً بالمعنيين البنيوي والوظيفي .

وقمين بنا أن نذكر أن التقاليد المسيانية (الخلاصية) العريقة (المتقادمة) ، التي نمت وتطورت طوال قرون عديدة على أرض فلسطين ، على الأقل بدءاً من المرحلة الكنعانية وانتهاءاً بمرحلة الانتقال المعنية هنا والتي جسدت الأزمة العظمى للمجتمع العبودي الروماني المتسع الأطراف ، أرست قاعدة عريضة ومتينة لتكوّن المسيحية الأولى الباكرة في المقاطعة الرومانية ، في ذلك الحين ، أي فلسطين . وهذا ، من طرفه ، ينطوي على القول بأن المسيحية اليسوعية كموقف ديني واجتماعي مشخص ـ بمعنى ما ـ كانت قد أعلنت عن نفسها بمثابتها حصيلة الوضعية التاريخية والتراثية في فلسطين ، أولاً [1] . وبعد أن يكون قد أقر بالأمر على هذا النحو ، يغدو الانتقال الى وجهه الثاني ممكناً وضروريا ضرورة منطقية وتاريخية ، وهو أن

---

1) في بحث حول علاقة المسيحية باليهودية ، أي ـ في السياق الذي نحن بصدده ـ باليهودية في فلسطين ، يكتب Alexandre Ganoczy مايلي : «ان دراسات انجيلية وردود فعل لاهوتية قادت مجدداً إلى اكتشاف الواقعة التالية ، وهي أن المسيحية لايمكن التفكير بها بدون اليهودية . فالمسيحية تظل تاريخياً ولاهوتياً غير مفهومة إذا ما غض المرء النظر عن اليهودية من حيث هي ذلك

المسيحية تمثل ـ ذهنياً دينياً ـ حصيلة الأزمة التي تولدت في مجتمع الامبراطورية ، على نحو العموم ، وصيغة البديل الخلاصي الديني عنها ، في آن واحد .

ونحن إذ نعتبر المسيحية (اليسوعية) ظاهرة فلسطينية في منشأهـا ، وعـالمية ـ بمقاييس ذلك الحين ـ في تحولها وتطورها ، فإننا نكون ، بذلك ، قد أقررنا ضمناً وبصورة مبدئية أولية بأنها كانت ، كذلك ، وجهاً رئيسياً من أوجه الايديولـوجيا الدينية الشرقية . فإذا ما تفحصنا المصادر الكبرى التي كونت وبلـورت الظاهـرة المعنية ، في بواكيرها الأولى ، فإننا لابد واجدون المصدرين السوري والمصري ، إلى جانب الفلسطيني ، في طليعة مكوناتها العقيدية . وفي مرحلة متأخرة نسبياً ، نلاحظ أن التأثيرين اليوناني والروماني يبـرزان بأهمية خاصـة في البنـاء المسيحي الديني . والحـق ، اننـا في سبيل ايضـاح أهمية الأصـول الشرقية للمسيحية ، يكفي ، الآن ، أن نقول بأنها تولدت ـ في صيغتها الإجمالية العامة وعلى نحو أميل إلى أن يكون مباشراً ، من عالم اليهودية وضده ، في حين واحد ، ذلك العالم الذي يرتد ، هو بدوره وعلى انحاء متعددة ، إلى قواعد الفكر الشرقي (بابـل وكنعـان ومصر ، خصوصاً) [1] .

وجدير بالذكر أن Bruno Bauer أسهم في ايضاح هذه المسألة بقدر رئيسي وفي بعض مفاصلها الكبرى العامة ، وذلك في دراساته حول المسيحية البـاكرة . فهـو الذي تمكن من إجلاء الأمرين التاليين لأول مرة في تاريخ البحث في الأديان ، أو

---

الدين غير المسيحي الذي يتصل بجوهر الدين المسيحي ، ذلك الدين الذي نما تاريخياً» .

(Glaube in Geschichte – Autorenkollektiv, Theologisches Jahrbuch 1979, St Benno – Verlag GMBH Leipzig, S. 347).

١) إذا لاحظنا المسألة على هذا النسق من التنهيج التاريخي البنيوي ، فإن الصيغة التي يقدمها برتراندرسل حول العلاقـة بين المسيحية واليهـودية والفـكر الشرقـي عمومـاً ، تغـدو مشوشـة وضحلة . فهو يعلن في كتابه (حكمة الغـرب ـ نفس المعـطيات المقدمـة سابقـاً ، ص ٢٣٧) مايلي : «ان المسيحية ، التي أصبحت لها السيطرة في الغرب ، منبثقة من عقيدة اليهـود ، مع بعض العناصر اليونانية والشرقية» . ذلك أن تأثر المسيحية بما سبقها وفي مرحلـة «انبثاقهـا من اليهودية» بالذات ، لم يقتصر على «بعض العناصر» الشرقية ، بقدر ما مثلت هي نفسها ، وبمعنى أساسي ، امتداداً نوعياً للفكر الشرقي .

على الأقل بشكل اكثر دقة وضبطاً ووضوحاً . الأمر الأول يتمثل في أن المسيحية اليسوعية ليست وليدة العقيدة الدينية اليهودية فحسب ، وإن كانت هذه الأخيرة قد شغلت ـ بترجيح كبير ـ المكان الأوسع في هذا السياق . فلقد كان هنالك ، إلى جانب ذلك وبالتداخل فيه وبالتلاحم معه ، تأثيران آخران هامان خصوصاً على صعيد المراحل اللاحقة من التطور في العقيدة المسيحية . التأثير الأول انطلق من الذهنية العقيدية اليهودية الموشومة بالفكر الهليني والتي مثلت حصيلة الصراعات التي دارت بين مجموعة من قادة اليهود وتياراتهم من جهة (وبصورة خاصة التيار السيلوتي) ، وروما وحلفائها ضمن الأوساط اليهودية من جهة أخرى . وكان على رأس ذلك التأثير فيلو اليهودي ، الذي كان قد بلغ من العمر عتياً في عام ٤٠م (أو أنه ربما مات في هذا العام ـ وكان قد ولد في عام ٢٥ قبل الميلاد) ، حين ظهر وبرز من حيث هو «أبو» المسيحية [١] . أما التأثير الثاني فقد انحدر من الفلسفة الرواقية ذات الأصول الفلسفية اليونانية الرومانية ، والتي كان على رأسها سنيكا الروماني ، الذي يعتبر ـ في هذا السياق ـ «جَدٌ» المسيحية . وهذا يشير إلى أن الرواقية أثرت في المسيحية على نحوين أو عبر قناتين ، تمثلت الأولى منهما بالطريق المباشر الفيلوني (نسبة إلى فيلون) ، في حين أن الثانية ـ وهي غير المباشرة ـ انطلقت من الرواقية نفسها . وبهذا المعنى يغدو القول ممكناً بأن للمسيحية «جداً» منحدراً من الرواقية وممثلاً بسنيكا نفسه ، و«أباً» تجسد بفيلون اليهودي الافلاطوني الرواقي [٢] .

١) على الصعيد النظري الفلسفي ، يعتبر فيلون الممثل الرئيسي للتيار الصوفي الفلسفي الاسكندراني ، الذي مارس تأثيراً عميقاً على اللاهوت المسيحي . وقد تركزت جهوده النظرية في محاولة التوحيد بين اللاهوت من طرف ، والفلسفة المثالية الافلاطونية والفلسفة الرواقية من طرف آخر . أما الهدف الأسمى والأقصى للحياة البشرية فقد رآه متجسداً في تحقيق «الوجْد الصوفي» ، الذي من شأنه أن يجعل من الانسان قريباً للرب الاله أو مشابهاً له .

٢) نستطيع أن نتبين التأثير الرواقي بمزيد من التخصيص عبر «سفر الحكمة» من العهد العتيق . فهذا السفر الذي كتبه يهودي اسكندراني في القرن الأخير مما قبل الميلاد ، يقدم لنا تدليلاً على ذلك . إن «الحكمة» ، هنا ، ليست جوهراً شخصياً ، بل هي ـ أساساً ـ نَفْسٌ عالمي كوني يتجلى الإله فيه تاريخياً ؛ أي عبره يظهر الله في التاريخ ، وخصوصاً في التاريخ اليهودي . وهي ، الحكمة ، تماثل ـ على هذا الصعيد ـ ما يدعوه افلاطون «روح أو نفْس العالم» ؛ وتستطيع أن توجِد كل «الفضائل» ، التي يتمتع بها الناس الفضلاء . وهنا نلاحظ أن هذه الفضائل هي التي
=

ذلك ما يتصل بالأمر الأول الذي يبرز في الاسهام المبدئي المنهجي ، الذي قدمه برونو باورر على صعيد المسألة المطروحة. أما الأمر الثاني فيتعلق بمنهج النظر إلى العلاقة بين المسيحية من طرف والعالم الروماني الامبراطوري من طرف آخر . هاهنا ، يرى باور أن المسيحية لم تُقحم في ذلك العالم إقحاماً من خارجه وعلى نحو قسري ، أي من موقع اليهودية في فلسطين ، وإنما هي مثّلت - على الأقل في صيغتها العالمية اللاحقة - النتاج الخاص لمشكلاته الداخلية المباشرة ، المتفاعلة - بطبيعة الحال - مع الأحداث والتأثيرات الخارجية المحيطة بالامبراطورية [1] .

لاشك أن الفيلسوف الالماني برونو باور تمكن ، والحال على النحو المأتي عليه، من الإحاطة المعمقة باثنتين من كبريات المسائل في حقل عملية الانتقال من اليهودية إلى المسيحية . لكن نقطة في المسألة الثانية لعلها تحتاج إلى بعض التدقيق ، الذي لا نظن أن باور قد انجزه بصيغته الأولية الضرورية ، نعني بذلك جدلية العلاقة بين العام (ويمثل العالم الروماني) ، والخاص (متمثلاً بفلسطين) . فنحن نلاحظ بعض الميل لدى باور لضبط المسألة من موقع تلك الجدلية ، ولكن ذلك يظل غير مفصح عنه بالصورة الضرورية . ففلسطين وإن خضعت ، في حينه ، لذلك

= واجهناها لدى الرواقية ، وعددها اربع : الاعتدال والعدالة والذكاء والشجاعة . اضافة الى ذلك، لا تظهر «الحكمة» بجوهر روحي فقط ، بل لها كذلك تمظهرها المادي الشيئي . وهنا ، تلتقي «الحكمة» هذه بالمفهوم الرواقي «الروح الالهية الكلية أو العقل Logos» .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن فيلون تبنى تلك «الحكمة» ممثلةً بـ «الروح الالهية الكلية» تلك ، اتضح أن التأثير الرواقي في المسيحية كان من الظهور بحيث لا يمكن إلا الإقرار به .
(راجع حول ذلك :

Arthur Drews- Geschichte des Monismus im Altertum, a.a.O.,S. 361- 379).

١) نظر حول ذلك : F. Engels- Zur Geschichte des Urchristentums, a.a.O.,S.263.
في نفس هذا المؤلف الأخير (١٥٧ - ١٥٨) ، يكتب فريدرك انجلز في معرض مناقشته لأراء برونو باور ، محدداً المحور الأساسي الذي برز في عملية الانتقال من اليهودية إلى المسيحية : «لقد ظهرت اليهودية ،المبسطة بصورة متسقة والمتبلورة ، عبر الاختلاط والتعامل مع الأغراب وأنصاف اليهود ، على طريق التخلي عن الطقوس الشريعية ، وتحول الإله اليهودي القبلي (الأقوامي) السابق يهوه إلى الاله الحقيقي الوحيد ، خالق السماوات والأرضين ، وكذلك قبول تصور خلود الروح الذي كان غريباً على اليهودية الأصلية» .

العالم الامبراطوري واعتبرت أحد أقاليمه ، إلا أنها ، رغم ذلك ، ظلت تمتلك حداً من الخصوصية الناتجة عن تاريخها المديد ، وعن بنيتها الداخلية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والذهنية . إنها خضعت ، فعلاً ، لتأثيرات رومانية بالغة الأهمية ، خصوصاً في المراحل التي تحولت فيها المسيحية إلى دين عالمي ، أي إلى الدين الذي سيكون تحقيقاً لمطامح بولُس والكنيسة والدولة الرومانية نفسها .

ولكن فلسطين ، من حيث هي البلد الذي رأت المسيحية فيه النور ، لم تكن قد تحولت إلى امتداد مباشر للعالم الروماني ، ولم تصبح كذلك ، أيضاً ، في مراحل لاحقة . ولعلنا نضيف أنه من المشروع والضروري ، من الزاويتين البنيوية والوظيفية ، أن نتحدث عن «مسيحية» مثّلت النتاج الخاص للعالم الجديد . وهذه المسيحية وإنْ بقيت حائزة على جسور واسعة ونقاط هامة مشتركة بينها وبين ما نطلق عليه «المسيحية الأولى الباكرة» ، فإنها جسدت ، بالدرجة الأولى ومن موقع تينك الزاويتين ، الوضعية الرومانية في الدولة الرومانية العبيدية ، قبل أن تكون قد مثلت الوضعية الدينية في الامبراطورية الرومانية عامة وفي اتساعها وشمولها الجغرافي والسكاني (الديموغرافي) .

ان تلك النقطة النقدية ، التي يمكن توجيهها الى موقف برونوباور من المسألة التي نعالجها هنا ، تكتسب أهمية منهجية عظمى خصوصاً حين نستعيد ما كنا أقررناه ، في موضع سابق ، من أن هنالك تعارضاً بين «المسيح الواقعي» الذي لم يكتب تاريخه ولم تُصغ مواقفه بمختلف أوجهها من كفاح وهزيمة ومأساة وظفر مرحلي من طرف ، وبين «المسيح الانجيلي» الذي نشأ في أوساط المثقفين اللاهوتيين وخصوماتهم ، أي في نطاق ما جرى تحديده بـ «كتابات ظَرْفية خصامية» من طرف آخر . ولاشك أن مثل هذا المسيح الانجيلي وما يسوغه من الكتابات الانجيلية «الظرفية الخصامية» قد كان ، بمعنى أولي ، وليد الوضعية الرومانية في الدولة الرومانية ، تلك الدولة التي تبقى ـ بطبيعة الحال ـ منظوراً إليها في سياق علاقتها بالامبراطورية الرومانية الكبرى . وبذلك ، تتضح اللوحة المسيحية المطروحة وقد أفصحت عن تعدد في ألوانها وأنساقها ، بحيث أن اسهام برونو باور يغدو غير كاف لتغطيتها والاحاطة بها .

ولابد من التعقيب على ذلك التمييز الذي أوردناه بين «مسيح واقعي» و

«مسيح انجيلي» . فهنا ينبغي القول ، بكثير من الثقة ، بأن هذا التمييز يتصل بالحقل الشخصي ، دون الحقل الاجتماعي . ذلك لأن «المسيح الانجيلي» نفسه تحول على أيدي صانعيه من اللاهوتيين والسياسيين إلى المسيح الأكثر واقعية وحضوراً وفاعلية . ندرك ذلك ، حين نضعه في سياقه الذي أكتسبه على الأصعدة المؤسسية السلطوية (الدولة) والتنظيمية الدينية (الكنيسة) والاقتصادية والاجتماعية . وهنا ، ينبغي القول بأن «المسيح الواقعي الأصلي» مات أو أميت ، ليترك أخلافه وقد أخذوا في بناء عالم آخر لهم محتفظين فيه من ذلك «الميت» فقط باسمه أو بصفته ؛ لأن من شأن هذا الأمر الأخير أن يضفي على ذلك العالم كثيراً أو قليلاً من «المصداقية العقيدية والتاريخية» . ومن ثم ، فقد كان على حلقة الوصل بين هذا الأخير وأخلافه أن تضيع وأن تضيّع ، على حد سواء ،

أما الشق الآخر من التعقيب على ذلك التمييز فيتحدد بالاشارة إلى أن هذا الأخير (التمييز بين المسيحيْن) يستمد مصداقيته من أن «المسيح الانجيلي» أُكسب بنية عقيدية وإن كانت تلتقي مع البنية العقيدية لـ «المسيح الواقعي» فإنها أثبتت أنها يجب أن تكون غير تلك في نقاط جوهرية ، وذلك استجابة لواقع الحال الجديد (الكنيسة والدولة) وتكريسهما مؤسسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وكذلك وبطبيعة الحال دينياً ايديولوجياً . وعلى هذا ، فالاعتبار الأول للقول بذلك التمييز ذو بعد بنيوي ؛ أما الاعتبار الثاني فينطلق من الوظيفة التي نيطت بالمسيح المعني (الانجيلي) ، وهي تلك التي تمثلت بعملية التكريس المشار إليها تواً (تكريس الكنيسة والدولة وما يكمن وراءهما من علاقات اجتماعية مشخصة) . وعلى هذا ، فإننا نكف عن اطلاق تعبير «المسيح الانجيلي» ، بعد أن رأيناه (هذا المسيح) قد تحول إلى «النص الديني» التاريخي الواقعي المهيمن والفاعل في مجتمع العبودية المترامي الأطراف والواقع في أزمة تاريخية لاتسمح له بالعودة إلى وراء ولا بالتقدم إلى أمام ، وإنما تقوده إلى المنحدر [١]

* *

١) هاهنا ، نجد أنفسنا ثانية أمام مااعتبره المطران جريجوار حداد «مسيحاً تاريخياً غير حقيقي» وقد تحول إلى المسيح «الأكثر واقعية وحضوراً وفاعلية» . ولابد من الاضافة بأن تجاوز هذا المسيح الكنسي (التاريخي بتعبير حداد) يتم باقتراح مسيح «آخر حقيقي فعلاً» ، هو وجه من أوجه الأنشطة الخلاصية التي تزدهر في مراحل التأزم الاجتماعي البشري ، كما هو الحال في الوضعية العربية الراهنة .

وجدير بنا أن نتقصى البعد الدلالي **اللغوي التاريخي** للمسألة المطروحة ، مسألة الأصول اللغوية لـ «المسيح» ، بعد أن لاحقناها في تاريخيتها بنيوياً ووظيفياً . وقد كنا أتينا ، في مواضع مختلفة من هذا الكتاب ، على الحديث عن هذا البعد ، ولكن على نحو متناثر وضمن أسيقة مختلفة .

ان الكلمة المركزية الكبرى في هذا الحقل المركزي الكبير (المسيحية اليسوعية) هي «المسيح Christ» . وقد تحدرت ، في الأساس اللغوي التاريخي ، من الكلمة اليونانية Christos . لكنها ، في أصلها البعيد ، تمثل ترجمة للكلمة العبرية «مشيح mashiach» وتعني بالضبط «ممسوح» [1] .

ومن الضروري أن ننوه بأن المسح بـ «الزيت المقدس» يعتبر ، في هذه الأحوال ، من التقاليد البعيدة الأساسية ، التي حرص على المحافظة عليها رؤساء اليهود وقادتهم السياسيون والدينيون ، الذين كانوا في جل المواقف متداخلين ببعضهم بعضاً ، من حيث الوظيفة المشخصة . وكان هذا التقليد يبرز خصوصاً ويفرض نفسه حين كان أولئك يتسلمون السلطة السياسية أو الدينية أو القضائية ، أو هذه جميعاً . وكان ذلك مظهراً من مظاهر «التعميد» ، الذي اتسع اللجوء إليه وتعاظم دوره كثيراً من قبل المسيحيين . وفي مراحل لاحقة ، نلاحظ أنه تحول إلى واحدة من الشعائر الطقسية الرئيسية وأحد المكونات الأولية لبنية الدين الجديد ، بحيث لا يمكن التفكير بهذا الأخير بدونه وبمعزل عنه [2] .

ان تلك الوضعية التاريخية التراثية تجعلنا نقر بأن المسيح أو المسحاء أقدم تاريخاً من «يسوع الواقعي» ومن «يسوع الانجيلي النصّي» كليهما ، على حد

---

١) انظر : Mayers Neues Lexikon- a.a.O., fuenfter Band, S. 752. وفيما يتصل بالعلاقة بين كلمتي «يسوع» و«المسيح - المشيح» ، نلاحظ أن التحول الذي طرأ على اليهودية باتجاه المسيحية جعل من «يشوع» سابقة على «المسيح - المشيح» أو لاحقة عليه ، بحيث غدونا نقول : يسوع المسيح (يشوع المشيح) ، والمسيح يسوع (المشيح يشوع) . وقد تحقق روبرتسن من أن «كلمة يسوع (Jesous) هي الصيغة اليونانية للاسم العبري يشوع (Yehoshua) ، ومعناه (ياه مخلّص - أو يخلّص أو يساعد : ط . تيزيني -) أي (يهوه مخلص)» . (ضمن : عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٣) .

٢) انظر في ذلك : Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S. 384.

سواء [1] . وذلك «المسيح» أو أولئك «المسحاء» كان الناس يتوقعون قدومهم ليس فقط في فلسطين ـ وإن كان هذا البلد قد مثل أحد المعاقل الكبرى على الصعيد المعني ـ وإنما كذلك في سورية وآسيا الصغرى ومصر واليونان وروما . وهذا ما يضع ايدينا على حركة ملحوظة في التاريخ البشري على نحو العموم ، وهي الحركة «الخلاصية» ، التي اقترنت بتصاعد الاستغلال الاجتماعي وبغياب وعي هذا الاستغلال الايجابي .

وهناك بعض الباحثين الذين يعقدون مقارنة تاريخية وذاتية بين يسوع المسيحي الجديد من جهة والمسحاء الفراعنة في التاريخ المصري القديم من جهة أخرى . وكما يبدو ، فان مثل هذا التوجه يجد مسوغاته في المعطيات والوقائع التي اصبحت في حوزة البحث التاريخي . فمن أجل استحداث صلة بين المسيح الفرعوني وبين الاله أو الآلهة ، كان لابد من اللجوء إلى فعل إعجازي من شأنه أن يوطد الاعتقاد بقدرته على الاتصال بالاله ، ويكون ـ من ثم ـ في الموقع الذي يتيح له أن يمارس دوره المسيحي الكوني (الخلاصي) . من هنا ، نشأ تصور «الولادة بدون دنس» ، أي بدون فعل جنسي بين رجل وامرأة . ونلاحظ أن لهذا التصور عدى تلك الوظيفة الكونية (أي الاتصال الذاتي المباشر بالاله بصفته أباً) ، وظيفة اخرى ، هي التركيز على فعل الاعجاز نفسه بمثابته تدليلاً قطعياً وفاعلاً على القدرة على تحقيق «الخلاص» لبشر ليس بامكانهم ، من حيث هم بشر ، أن ينجزوا ذلك بأنفسهم . وهكذا يغدو القول وارداً بأن «يسوع ، مثل الفراعنة ، لم يكن له أب انسان ، بل ولد لأمه من إله . وفي حالة يسوع لم يكن الاله رع (المصري) بل الله . (وكان واسطة الله وروحه . . .)» [2] .

---

١) ان المنطلق العقيدي الوثوقي الذي يلح عليه اسبيروجبور في تأملاته حول العلاقة بين اليهودية والمسيحية ، جعله يفرّط بالسياق التاريخي والاجتماعي للتكون المسيحي اليسوعي ، واصلاً إلى الاعتقاد بأن هذا الأخير هو نسيج ذاته ووليد شخصه . وفي هذه الحال ، يغدو ضرورياً أن تقطّع العلاقات التي تربط عملية التكون المسيحي بما سبقها من عقائد دينية واسطورية وسحرية ونظريات فلسفية وغيرها . فعلى صعيد الارتباط بين المسيحية والتراث السوري القديم ، نجد الأب اسبيروجبور يعلن ، دون تهيب ، أن هذا «الارتباط . . . مفقود» . (اسبيروجبور : ردٌّ على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٤) .

٢) ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٩ .

وفي سبيل التدليل على الأسبقية التاريخية لـ «المسيح أو المسحاء» على «المسيحية اليسوعية» ، يمكننا أن نقول ، إضافة إلى ماأتينا عليه فوق ، بأن «مسيحاً أو مسحاء» آخرين يمكن أن يظهروا مجدداً ووفق الحالات المشخصة ، التي تفرض على هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك في مجتمع ما . والمهم في ذلك ، أن شروط الحدث يمكن أن توجد مجدداً وإن بصيغ نوعية جديدة . بيد أن الصعوبة الجدية التي يمكن أن تنشأ في وجه هؤلاء لعلها تكمن في أن المسيحية كدين نشأت قبلهم وثبتت أقدامها ؛ ومن ثم وفي هذه الحال ، لابد لهؤلاء أن يستمدوا مشروعيتهم أو بعضاً منها مما سبقهم ، أي من المسيحية نفسها ، لكي لا يمروا على طريق التشهير والإدانة والزندقة [1] . أما قبل المسيحية فقد كان ظهور مسحاء أكثر سهولة وطواعية وقبولاً في الأوساط الشعبية عموماً ، لأن الاتجاه اليهودي والاتجاه الشعبي العام في فلسطين ومعظم الولايات التابعة للامبراطورية الرومانية آنذاك كانا مهيئين بصورة متصلة ، تقريباً ، لظهورهم [2] ؛ فـ «الأحلام والآمال في عالم آخر» كانت في درجات قصوى من التوتر والصعود والاضطراب . إضافة إلى ذلك ، أصبح لـ «المسيحية» سيطرة عاطفية ودينية على المؤمنين تعيق من احتمالات التفكير بـ «مخلص - مسيح» جديد بدلاً من «يسوع المسيح» .

وإذا كان الأمر كذلك ، أفَلَمْ يكن الناس ، إذن ، أو بعضهم في تلك الأمصار التي أتينا على ذكرها «مسيحيين» ؟ هذا التساؤل الهام والجاد ، الذي

---

1) انظر مثالاً على اسلوب ممارسة التشهير والادانة والزندقة ذاك من قبل «الآباء» ضد من يعمل من المسيحيين ، مفكرين ومؤمنين ، على تفسير «العهد الجديد» بنحو مخالف لآرائهم ، مقالةً للأب جورج فاخوري بعنوان (طرائف أخرى وأخيرة من جعبة الاستاذ نعيمه - مجلة المسرة ، يديرها الآباء البولسيون ، بيروت آذار ١٩٧٥ ، خصوصاً ص ٢١٢ منه) .

2) إذا استعدْنا ما قلناه عن العلاقة بين المسيح - المشيح و «يسوع - يشوع» ، أدركنا المغزى التاريخي والتراثي للاكتشاف الذي حققه المنقبون حيث عثروا على ورقة من نوع البردي يعود تاريخها إلى القرن الثاني أو الثالث قبل الميلاد ، ومكتوب عليها القسم السحري التالي : أقسمت عليك بالله العبرانيين يسوع (أي يشوع) . (انظر : عصام الدين حفني ناصف - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٢) .

نواجهه لدى فريق من الباحثين المؤرخين للمسيحية [1] ، من شأنه إن أجيب عليه بالايجاب ـ وهو كذلك حقاً ـ أن يُحدث تحولاً عميقاً وحاسماً في الفهم التاريخي للمسيحية «الجديدة» ، «مسيحية يسوع» ، التي ولدت في المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى ما بعده [2] . وإذا كنا ، في مواضع سابقة ، قد أعلنا أن احدى نقاط الاختلاف الأولية بين «المشيح اليهودي» و«المسيح اليسوعي» قامت على اعتبار الأول مشروع فعل تاريخي كان عليه أن ينتظر طويلاً وطويلاً لكي يتسنى له الظهور ، دون أن تتاح له ، في واقع الأمر ، الامكانية التاريخية لتحقيق ذلك ، وعلى اعتبار الثاني فعلاً أصبح ناجزاً وقادراً على التأثير في جمهور واسع متعدد الأنحاء والاتجاهات ، فإن المهمة الآن تنهض على استنباط الشخصية العينية لهذا الفعل الناجز ، أي الذي خضع لجملة كبيرة من التأثيرات وردود الفعل ، بحيث كان عليه أن يعيد النظر في بعض صيغه وأشكاله ، وفق الأحوال المشخصة التي أحاطت به ونفذت إليه وطبعته بميسمها .

هاهنا ، نكون قد بلغنا «الوعد اليهْوي» ، «الوعد الحق» ، الذي دخل طور

---

١) هذه المسألة يعالجها على نحو عميق P.Alfaris في كتابه Die sozialen Urspruenge des Christentums- a. a. O., S. 384.

وانظر حول ذلك ، أيضاً وعلى نحو ضمني : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٣ .

٢) على صعيد هذا الموقف التاريخي التراثي ، يبرز السؤال التالي الذي يطرحه Hans Staffner في بحث له بعنوان «على الطريق إلى مسيحية آسيوية» (ضمن Glaube in Geschichte- a.a.O., S. 343) : «بأي معنى يمكن لكونفوشيوس أن يبقى كونفوشيوسياً ، إذا أصبح مسيحياً ؟ بأي قدر يستطيع بوذي ، وهندوسي أن يحافظ على تراثه الديني ، إذا تبنّى الاعتقاد المسيحي ؟ وحتى وقت متأخر ، ظهر أنه مفهوم بذاته أن يتعين على أولئك (التنكر لأديانهم الزائفة) ، إذا أرادوا اعلان انتمائهم للمسيح . أمام اليوم ، فقد سطعت المعرفة التالية ، وهي أن الكثير من تلك السبل الدينية للحياة ليست اديانا بالمعنى الذي يظهر فيه الاعتقاد المسيحي بصفته ديناً» .

ان ذلك السؤال الذي يصوغه الباحث بدقة ، يجيب عنه على نحو يُسقط فيه الموروث التاريخي ليسوع «المسيحي» ، أي بصورة تنتفي ضمنها تلك الأطروحة التي أثبتناها فوق ، وهي أن المسيح أو المسحاء في الشرق القديم ، عموماً ، هم أقدم من يسوع المسيح «الواقعي التاريخي» ويسوع المسيح «الانجيلي النصي» كليهما .

الفعل الأعظم : ان يسوع (=يهوه يساعد) أخذ يقرع الأبواب «الكونية الكبرى» ، أبواب «الخلاص» والتخليص (المساعدة) ، معلناً أن نهاية «الدجّال الأعظم» قد أوشكت ، وأن بداية عصر «المسيح الحقيقي» قد اقتربت اقتراب السواد من البياض . وهذا يشير إلى أننا قد دخلنا في عالم يوحنا الرؤياوي ، الذي حمل «البشارة» في رؤياه ، محدداً في نفس الوقت مجريات «الأمور التي ستحدث» على طريق «الحدث الأعظم» ، «يوم الدينونة» . وإذن ، من دواعي التحقق من هذا الأمر لابد من العودة ، ثانية ، إلى «الفاتحة المسيحية» ، إلى الرؤيا اليوحناوية .



٢

# «رؤيا يوحنا» المشروع الأولي للمسيحية

كانت الانطلاقة المسيحية الأولى الباكرة قد تبلورت ، بما قدمته من وضعية خلاصية ناضجة في حدودها العليا حتى حينه ، في النص الخلاصي الذي أصبح مقطوعاً في أنه الأقدم بالنسبة إلى «المسيحية» ؛ ذلك هو «رؤ يا يوحنا» [1] . فهو ، بمقتضى ذلك، ليس فقط الكتاب الوحيد من «العهد الجديد» المعروف تاريخه بثقة تامة تقريباً ؛ بل إنه ، كذلك ، الأقدم ضمن كتب هذا «العهد» . لقد كتب في فترة زمنية يقوم حول تحديدها خلاف زمني ضئيل . فكتابته ، وفق أدق التقديرات ، أنجزت إما في شهر نيسان من عام ٦٨ ، أو في شهر كانون الثاني من عام ٧٩ ، أو في شهر حزيران من عام ٦٧ ، أي في مرحلة زمنية ضئيلة سابقة على بداية كتابة أول الأناجيل الأربعة عام ٧٠ ، وهو انجيل مرقس .

وإذا كان التنسيق النصي لـ «العهد الجديد» قد تم في ضوء اعتبارات لاهوتية كنسية ، بحيث تقع «رؤيا يوحنا» في آخره ، فإنها - أي الرؤيا - بالمقياس التاريخي والديني التاريخي النصي نفسه ، ينبغي أن تكون فاتحته . أما السبب الرئيسي الكامن وراء ذلك فهو أن «الرؤيا» هي ، بالضبط ، المسيحية في بواكيرها وحوافزها وآفاقها الأولى ، التي جرى تحريرها ، كما أشرنا فوق ، قبل تحرير الأناجيل «القانونية» . ومن هنا ، كانت الأهمية الخاصة والكبيرة بها وللبحث فيها عبر تقصي الظروف التي أحاطت بولادتها وبتبلورها، بالتأثيرات «المسيانية» التي مارستها في

---

١) لأهمية تاريخ هذه «الرؤيا» ، نحيل ، ثانية ، إلى المرجعين التاليين :

Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S. 3.

Friedrich Engels- Das Buch der Offenbarung, a.a.O., S. 165; Zur Geschichte des Urchristentums- a.a.O., S. 262.

أوساط «الظامئين إلى المحبة والخبز» المفتقدين . إذ أن من شأن مثل هذا البحث أن يميط اللثام عن عملية تكون المسيحية المعنية ذاتها ، وعن آفاقها وتوجهاتها واحتمالاتها اللاحقة ، التي أثارت ، بدورها ، موجة كبرى من التفسير والتأويل والاجتهاد للنصوص الدينية ما قبل الرؤياوية اليوحناوية وما عاصرها منها .

ولابد أن نشير ، في هذا السياق من المعاينة للمسألة ، إلى ضرورة التمييز بين الأشخاص الثلاثة الذين يحملون كلهم اسم «يوحنا» مقترناً بسابقة ملازمة له : رؤيا يوحنا ، وانجيل يوحنا ، ورسائل يوحنا ؛ أو على الاقل ، يهمنا من ذلك وفي هذا السياق أن نتبين اختلاف صاحب «الرؤيا» عن سميّيه الآخرين ؛ لأن من مقتضيات ذلك الاسهام في القاء ضوء على ما نحن بصدد البحث فيه ، ونعني به البواكير الأولى للمسيحية اليسوعية . ففي «رؤياه» إياها ، يبرز يوحنا وكأنه «حبل السرّة السري» ، الذي يربط بين اليهودية والمسيحية ، أو ، بالأحرى ، يقدم شخصه فيها (الرؤيا) بمثابته ذلك اليهودي الذي انخلع من يهوديته باتجاه المسيحية ، ولكن دون أن يتجاوزها نهائياً وقطعاً .

إذا كان «يوحنا الرؤياوي» ذا أصول يهودية أو تتصل باليهودية بكثير أو قليل من الوشائج الإثنية والعقيدية ، فإن «يوحنا الانجيلي» يمتح من أصول أخرى ، هي الأصول الجديدة ، المسيحية اليسوعية . وبصيغة أخرى نقول : ان هذا الأخير نسب إليه «انجيله» ونسب هو الى «انجيله» ، بعد أن غدت المسيحية واقعاً ذا حضور كثيف على الأصعدة الاجتماعية والذهنية الدينية والتنظيمية العقيدية . اضافة الى ذلك ، لايجوز أن يخفى ما للحالة الأولى المتمثلة بـ «يوحنا الرؤياوي» من أهمية خاصة في سبيل تفسير وضبط ماأُطلق عليه لاحقاً «المسيحية اليهودية» ، التي قوبلت بـ «المسيحية الوثنية ـ البولُسية» والتي نواجهها ، بنحو أو بآخر ، أيضاً لدى «يوحنا الانجيلي» ، وكذلك لدى لوقا في «انجيله» . ولعله من الحق أن نقول بأن رؤيا يوحنا تمثل ـ بالاعتبار التاريخي الزمني ، الكرونولوجي ـ الامتداد الشرعي والوريث الشرعي للتقاليد الرؤياوية اليهودية في «العهد العتيق» ، بدءاً من «نبوءة أشعيا» وانتهاء بـ «نبوءة ملاخي» .[1] ومن هذا الموقع العُقدي الانتقالي ، ظلت تحمل

---

١) انظر مع المقارنة : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس =

وشم اليهودي اليهوي ، معلنـة أن المسيح يسـوع المخلص سيأتـي إذ يحـل «يوم الساعة» لينجز ، أخيراً و بعد صبر طويل مديد ، مهمة تحرير «الأخيار المصطفين» .

ان القول بأن «رؤيا يوحنا» تمثل المسيحية في أبسط أشكالها وتعبيراتها ، يقوم على أنها ـ بالقياس إلى المسيحية «المتأخرة» أو «المتبلورة الناضجـة»ـ ظلت حائزة على بعض الجسور مع اليهودية أولاً ؛ كما تقوم ـ ثانياً ـ على أنها لم تعرف مجموعة من التصورات والأفكار الـرئيسية التـي ستبـرز في إطـار تلك ، المسيحية «الناضجـة المتبلورة» . وهذا وذاك يضبطان نمط العلاقة بين كلا الدينين وحدودهـا التـاريخية والعقيدية . أما الحصيلة التي يغدو بمتسحنا استنباطها ـ بثقة لعلها تامة ـ من هذه الوضعية المركبة ، فهي أن «المسيحية اليوحناوية» تقـدم ، في شـخصهـا التاريخي والديني العقيدي ، السمات الشرقية الفلسـطينية من المسيحية ، التـي تنبـىء عن أصولها ، وتشير إليها ، بصيغ أولية «رؤياوية» ، يمكنها ، إذا ضبطت ـ أن تسـهم في صوغ خطَيْ التواصل والتفاصـل بـين السابـق واللاحـق من التيارات الـدينية آنذاك .

ان التصور المركزي الأول ، الذي يبرز واضحاً في «الرؤيا» تأكيداً على فكرة التضحية والفداء ، كنا قد واجهناه ، بصـور متنوعـة ومتميزة في الفـكر الشرقـي القديم ، كما في نصوص «العهد العتيق» . ولكننا نلاحظ أنه (أي ذلك التصور) يمثل ـ في خصوصيته النسبية الجديدة ـ الدفقة العارمة الضرورية والشعبية ، التي اقتضتها عملية ولادة المسيحيـة الأولـى . فـ «التضحية والفداء» كانا يمثّلان وجهاً خطيراً بأهميته من أوجه ذلك الفكر ، بما فيه «العهد العتيق» . بيد أنهما ، هنا ، برزا بمثابتهما وضعية عامة وشاملـة ؛بمعنى أنه أريد لهما أن يجسدا وجـوداً يمتثـل له الكل ،كما يندغم هو نفسه في هذا الكل . وهذا يُظهر التضايف الوظيفي بين العام والخاص ، بـين الجمعـي والفـردي ، أي بـين الفـادي والمفتـدى وبـين المفتـدى والفادي . وعلى ذلك وانطلاقاً منه ، كان على الجميع أن يضحوا ويفتـدوا ، أن يقدموا الأضحية والفداء ، في آن واحد ، إنْ بالـدم أو بالجنس أو بالغـلات من

= المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٠ـ ٩٢؛ وكذلك : F. Engels- Das Buch der Offenbarung, a.a.O., S. 167.

النبات والحيوان الخ . . . بتعبير آخر اكثر حصراً ـ بالمعنى المنطقي الحدّي ـ يمكن القول ، ان التضحية والفداء مثلا ، في هذه الحال المحددة ، واجب عين ، وليس واجب كفاية ، حسب التعبير الاسلامي الفقهي اللاحق . فـ «الواحد يقوم مقام «الجمع» ، دون أن يكون في ذلك غضاضة بالنسبة الى هذا الأخير .

ان ذلك القول الأخير يبقى صحيحاً وضرورياً ، حتى إذا استعدنا بأذهاننا ما كان يتم في إطار تقديم الأضحيات ، وتتويجاً له وتكريساً . فلقد كان هنالك «الفادي المخلص» ، وهو أحد الآلهة الذي كان عليه هو نفسه أن ينجز الفعل الخلاصي في حدّه النهائي الأقصى . يكفي التذكير بـ «أدونيس» الكنعاني الفينيقي ، الذي كان بدمه الأحمر القاني يحقق فعل التضحية والفداء ، بحيث كانت النتيجة (الخاتمة السعيدة) لابد وأن تعني ازدهار الحقول بدمه المنساح والحامل لثمار الخصب والإخصاب ، وازدهار الأجساد البشرية بالخصب الجنسي بمثابته استجابة وتحقيقاً لذلك الفعل وتعبيراً عنه .

ان طبيعة التضحية والفداء تمثلت ، والحال كذلك ، في الأفعال الفردية العينية ، التي تجلت ـ في نهاية المطاف ـ بالفعل الأعظم ، الالهي . وهذا ، بالضبط ، ما نفتقده في رؤيا يوحنا . فهاهنا ، نواجه التضحية والفداء وقد غدوا المهمة الأكثر راهنية وخصوصية بالفادي الأوحد والأعظم ، الذي يقدم نفسه حملاً مذبوحاً «من بداية العالم» إلى أن «تقوم الساعة» ، حيث يمتلك زمام الكون كله ، محققاً ـ بذلك وعن طريقه فقط ـ العدل والمحبة . وإذا عبرنا عن الموقف بالصيغة المقابلة لصيغة الموقف الذي واجهناه في الفكر الشرقي المعني هنا ، امكننا القول بأن الفداء هنا هو واجب كفاية ، وليس واجب عين :

«. . . مستحق أنت أن تأخذ الكتاب وتفض ختومه لأنك ذبحت وافتديتنا لله بدمك . . . مستحق الحمل المذبوح أن يأخذ القدرة والغنى والحكمة والقوة والكرامة والمجد والبركة» [1] ؛

«وسيسجد له جميع سكان الأرض الذين لم تكتب أسماؤهم في سفر الحياة

---

1) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٥/ ٩، ١٢ .

للحمل المذبوح منذ انشاء العالم» [1] .

على ذلك وانطلاقاً منه ، غدا الواحد كلاّ ، الواحد الفادي ، والكل المفتدى . وإذا شئنا اختراق الموقف من زاوية أخرى ، أمكننا القول بأن الفادي - يسوع المسيح - يُسبغ ، بفعل فدائه للخطأة ، طابعاً كونياً كلياً على هؤلاء أنفسهم . فهم إذ يُفتدون في هذه الحال ، فإنهم يغدون في عداد العالم الرباني الأبدي ، حيث

«لايكون بعدُ موتٌ ولا نوح ولا صراخ ولا وجع لأن ماكان سابقاً قد مضى» [2] .

كان ذلك الفداء (المسيحي اليوحناوي) ضرورياً لتكوين اللوحة الدينية الجديدة كي تقنع الجميع وتأخذ عليهم أفئدتهم وعقولهم . إذ أن يسوع الفادي لم يظهر فادياً لشعب دون شعب ، وإنما لكل الشعوب والأمم . في هذه النقطة بالذات ، لقيت اليهودية والعقائد الدينية الشرقية السابقة مصرعها ، وغدت متجاوزة بالحدود الكبرى الأساسية . نقول هذا ونحن نعلم أن هنالك من الاعتراض ماقد يؤدي إلى إضعاف تلك النتيجة . أما ذلك الاعتراض المحتمل فينطلق من أن كلا الدينين ، اليهودي اليهوي والمسيحي اليسوعي ، وليس الأول منهما فحسب وبمفرده ، أخذا بالتصور المنطلق من أن الرب الاله اصطفى واختار من البشرية أناساً معينين كشعب خاص به ؛ بيد أن هذا الاعتراض يسقط ، أو - بالحد الأدنى - يفقد جل مقوماته ومسوغاته حالما نتقصى ما يكمن وراء «الاصطفاء والاختيار» في كلا الدينين المذكورين ، أي في كل منهما على حدة . [3]

فنحن نلاحظ أن تلك المسألة تأخذ ، في الحالة الأولى (اليهودية) ، بعداً إتنياً عرقياً قبل أن تكون ذات بعد ديني عقيدي . وربما قلنا ، هنا ، ان هذا البعد

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٨ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢١/ ٤ .

٣) يكتب برتراند رسل في كتابه (حكمة الغرب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٨) مايلي ، محدداً بدقة ، ولكنْ بدون تفصيل ، الفرق في النظر إلى تصور الاصطفاء والاختيار في كلا الدينين : «فالمسيحية تشترك مع اليهودية في الرأي القائل إن الله يصطفي أناساً معينين ، وإن كان نوع الناس المختارين يختلف بالطبع في الحالتين» .

الأخير هو نفسه يشتق من البعد الأول . ولكن إذا فهمنا اللحظة الدينية العقيدية في اليهـودية بمثابتهـا تجسيداً وتمظهـراً للحظـة الاتنية العـرقية في نفس الـدين ، كان بإمكاننـا القول بأن البعد الاتني العرقي يشتق ، هو كذلك وبدوره ، من البعـد الديني العقيدي ، بحيث يغدو البعدان المذكوران وجهين لموقف واحد ، هو الوهم بالتفوق والتفرد والتميز ، على النحو الذي فصلنـا الحـديث فيه ضمـن أطروحـة «المركز ـ الهامش» . فالمسألة ، هنا ، لاتثير أدنـى التبـاس في طبيعـة الاصطفـاء والاختيار ؛ لأن هذه الأطروحة الأخيرة الاساسية ، التي صاغها الكهنوت اليهْوي الاريستوقراطي ، لا تخفـي شخصيتهـا وعناصرهـا وآلية التوجـه الدينـي العقيدي والاتني العرقي فيها . فهنالك «الشعب المصطفى المختـار» من طرف ، وهنـالك «الاغيار ـ الغوييم» من طرف آخر ، ولا ثالث بينهما . ولعلنا نقول ، ان صيغة الحسم هذه في الاطروحة المعنية كانت من العوامل الخفية والهامة ، التي أسهمت في صوغ الأطروحة البديل على أيدي المسيحيين الأوائل أو الكتاب المسيحيين الـذين صاغوا المسيحية الباكرة ، وفي مقدمتهم ـ كما لاحظنا ـ يوحنا الرؤياوي نفسـه .

ففي حالة الدين المسيحي ، نلاحـظ أن تصـور الاصطفـاء والاختيار أبعـد ما يكون عن ذلك الفهم اليهودي اليهوي للمسألة . هاهنا ، تصدعت الأطروحة السابقة الذكر تحت قبضـة الأحلام القـوية الجـديدة ، وأعيد ترتيب الموقف بنيوياً ووظيفياً ، أي بعيداً عن تصـور تقاطب إتني عرقي وديني عقيدي بين طرفين اثنين لا يلتقيان لا في القبـل ولا في الآن ولا في البعـد : ليس هنـالك ، من حيث البـدء والفطرة ، ما يميز الشعوب والأمم عن بعضهم بعضـا ؛ ومـن ثم ، ليس هنـالك «شعب مصطفى مختار» بذاته ، وعلى نحو غير مشروط .

ان تصور الاصطفاء والاختيار ، هنا ، يتقوّم بعنصريْ التقـوى والمحبـة ، تقوى الرب ، ومحبته مع الانسان . وهذان العنصران لا يُضبطان بحدود أقـوامية إتنية ، ولا يتحددان بها ، ولا يقفان عندها ، بقدر ما يتصـلان بطبيعـة العلاقـة «الحميمة» ، التي أقامتها المسيحية اليسوعية بين الرب ورعيته من الناس . وقد كان أمام هذا الدين الخلاصي طريق لابد من سلوكه ، وهو طريق أنسنـة الالـه وتأليه الانسان عبر «الروح القدس» ، بحيث يغدو الحديث وارداً وضرورياً عن «عائلة كونية انسـانية» مؤلفة من الأب والابن وما يوحـد بينهما (الـروح القـدس) . هذه

العملية كان من شأنها تمزيق الحدود الإثنية الأقوامية بين الشعوب (الأمم) ، ومن ثم تعبيد الطريق أمام طلائع المسيحيين (اليسوعيين) . وجدير بالقول أن الإقرار بوجود خلاف مبدئي بين كلا الدينين المعْنيين يصبح اكثر وضوحاً وتماسكاً وبروزاً مع دخول المسيحية مرحلة متقدمة في تطورها ، أي مع خروجها عن الوضعية الباكرة التي قامت على وجود ما يمكن أن يطلق عليه «المسيحية البدائية» ، تلك المسيحية التي ألّفتها - في اطار اليهودية نفسها - الجماعات اليهودية المنشقة عن الدين اليهودي (اليهْوي) بشقيه الكهنوتي الأعلى والشعبي ، على حد سواء .

ومع متابعتنا المسألة المطروحة ، نستطيع أن نصل إلى نتيجة متماثلة مع تلك ، وإن على نحوٍ جزئي ، حيث يغدو الحديث متصلاً بالعلاقة بين العقائد الدينية الشرقية القديمة من طرف والمسيحية (الجديدة) من طرف آخر . فتلك العقائد السابقة على اليهودية وإن كانت قائمة ، في حالات عديدة ، على درجة ما من «التسامح» وعلى ما يمكن تسميته ، تجوّزاً ، «ديموقراطية» المشاعات القروية الزراعية ، إلا أنها - وهنا التقت بمعنى ما مع اليهودية التوراتية - طرحت نفسها بمثابتها عقيدة شعب أو آخر وليس عقيدة كل الشعوب . وهذا ، بدوره وعلى صعيده ، يُظهر الأفق التاريخي الشعبي والشعوبي (الأممي) المتصاعد ، الذي مثلته المسيحية الصاعدة ، ونافحت عنه في مراحلها الأولى من حيث هو «الموجه السياسي الانساني» لسلوكها وتحركها ضمن أوساط الطبقات الدنيا والوسطى وما حولها من أنساق وفئات وجماعات اجتماعية .

إن رؤيا يوحنا ، هنا ، تفصح عن الموقف على نحو لا لبس فيه ولا ضعف ، حيث تعلن على رؤوس الأشهاد :

«لأنك ذُبحت وافتديتنا بدمك من بين كل قبيلة ولسان وشعب وأمة» [1] .

على هذه الطريق الحازمة والواضحة ، كان لابد وأن يطاح بالترسانة الطقوسية المعهودة في البناء اليهودي ولدى غيرهم ممن سبقهم ، وذلك لصالح حدٍّ ضروري وأساسي من الحرية السلوكية . لمَ لا ، والأمر قد ضُبط وحسم بطقس كوني واحد أحد يبرز بتجليات متعددة ومتكاملة ، في آن واحد ؛ ذلك هو عملية

---

١) الكتاب المقدس - رؤ يا يوحنا ٥/ ٩ .

الصلب والبعث والقيامة والخلاص ، مجسّدةً ومحققة في شخص الفادي الوحيد وحده . لقد كتب حول ذلك فريدرك انجلز ، في حينه ، معلناً أن التحرر من النزعة الطقسية (الطقوسية) كان قد مثل شرطاً أولياً ضرورياً للانتقال إلى مرحلة تكوين دين عالمي . فعن طريق فداء يسوع المسيح للعالم ، تكون قد «سقطت ضرورة الأضحيات . . وكذلك قاعدةُ كميةٍ أخرى من الطقوس الدينية . فالتحرر من الطقوس ، التي صعّبت التعامل مع المؤمنين من ذوي العقائد الأخرى أو حرّمته ، كان أول شرط لدين عالمي» [1] .

وجدير بالاهتمام أننا نواجه هذا الموقف من الطقوس في رؤيا يوحنا بأشكال مضمنة مرمَّزة ، دون أن نلقاها على نحو مباشر . نلاحظ ذلك في الآيات التالية ، التي تستدعي الدخول في عالمها البنيوي وسياقها من الوضعية الاجتماعية المشخصة ، في حينه :

«هؤلاء هم الذين أتوا من الضيق الشديد وقد غسلوا حللهم وبيضوها بدم الحمل . . . لأن الحمل الذي في وسط العرش يرعاهم ويرشدهم الى ينابيع ماء الحياة . . . .» [2] .

ولحظة التضمين والترميز ، التي تقود إلى رفض الطقوس (أي الفعل الخارجي الجسمي) ، نتبينها خصوصاً في القول التالي ، الذي علينا أن نفهمه في علاقته مع «ماء الحياة» الوارد الذكر فوق :

«وبما أنك تقول أنا غنيّ وقد استغنيتُ ولا حاجة بي إلى شيء ولست تعلم أنك شقي وبائس ومسكين وأعمى وعُريان . فأنا أشير عليك أن تشتري مني ذهباً مصفّىً بالنار حتى تستغني وثياباً بيضاً حتى تلبس ولا يظهرَ خزيُ عُريتك وذَرُوراً تكحلُ به عينيك حتى تبصر» [3] .

ان رفض «الخارجي» من موقع «الداخلي» يمثل ، هنا ، مقدمة كبرى للمقولة التي سنواجهها لاحقاً تحت عبارة (استبدال ختان اللحم بختان القلب) . وهذا ما نجد

1) Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums- a.a.O., S. 265.

٢) الكتاب المقدس ـ رؤيا يوحنا ٧/ ١٤، ١٧ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١٧ـ١٨ .

تمهيداً آخر له وتعميقاً باتجاه «الداخل» ، حيث يطالعنا يوحنا ، في مواضع متعددة ، برفضه لـ «الذبيحة» ، سواء كانت للأوثان أو للآلهة . ان هذا الأمر يمكن أن يفصح عن نفسه عبر «الوعد العظيم» ، الذي يقطعه الرب للشعوب والأمم الصالحة ليعيشوا خالدين سعداء ، حيث لا ذبح ولا ختان ولا ألم ولا شبع . . . وهنا ، يدور الحديث على «شجرة الحياة» التوراتية ، ولكنْ بعد أن يعاد النظر فيها بنيوياً ووظيفياً ، أي بعد تحويلها إلى رمز يمثل الخلود للصالحين إثر «يوم الحساب والدينونة» :

«من غلبَ فإني اوتيه أن يأكل من شجرة الحياة في وسط فردوس إلهي»[1]

إننا إذ نواجه هذا الموقف «الحياتي الخالد» ، نجد أنفسنا أمام معقدين اثنين من المسألة اليوحناوية المسيحية ، يجدر بنا أن نعالجها على نحو مفصل بسبب الأهمية التي يتمتعان بها على هذا الصعيد . المعقد الأول يتمثل في أن هذه الأخيرة تظل تستخدم المعجم الاصطلاحي التوراتي ، مع جِدة نوعية رمزية تستجيب للمستوى الجديد . والحق أنه لم يكن لها إلا أن تلجأ إلى ذلك الاستخدام تدليلاً على الصلة التي تربط يوحنا باليهودية على نحو أميل إلى أن يكون مضمراً أولاً ، وعلى أن المسيحية نشأت ـ كما أشرنا من قبل ـ في صلب تلك وضدها ثانياً . ولكن الجدة النوعية الرمزية في الموقف تكاد تكون هي الأكثر حضوراً وظهوراً وفاعلية . أما هذه الجدّة فتعلن عن نفسها من خلال تحويل «الحياة اليهودية الخارجية» إلى «الحياة المسيحية الداخلية ـ الجوّانية» . فالأولى حين تتحقق لأبناء «الشعب المصطفى المختار» (وهي لا تتحقق أبداً) ، تجعل منهم خالدين خلود الرب نفسه . نعود إلى سفر التكوين لنتبين الوضعية في مظانّها :

«وقال الرب الإله هو ذا آدمُ قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر والآن لعلّه يمدُّ يده فيأخذُ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الدهر . فأخرجه الرب الإله من جنّة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها . فطردَ آدمَ وأقام شرقي جنة عدن الكَروبينَ وبريقَ سيفٍ متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة»[2]

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢/ ٧ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٣/ ٢٢ـ٢٤ .

ان هذا النص التوراتي يضعنا أمام اللحظتين التاليتين من المسألة المطروحة :

١ ـ الوصول الى عالم الخلود (شجرة الحياة) أمر ممتنعٌ على الانسان بكل الاتجاهات والاعتبارات ، وإن كان الوصول إلى عالم المعرفة (شجرة معرفة الخير والشر) أمراً ممكناً وتترتب عليه نتائج كبرى ، أهمها العقوبة ؛

٢ ـ إذا حدث على سبيل الافتراض ـ الذي يرد هنا بصيغة الحديث الرباني الذاتي ، أي بصيغة ما سيطلق عليه لاحقاً «الحديث القدسي» ـ أنْ أكل آدم (الانسان) من شجرة الحياة (الخلود) ، فإنه ، في هذه الحال ، يصير «كواحدٍ منا» ، أي «كواحد من الآلهة» .

فعلى صعيد اللحظة الأولى ، نواجه موقف الامتناع والاستحالة ـ بالمعنى المنطقي والوجودي ـ لأنْ يصبح الانسان خالداً ، لأنّ الخلود من سمات الرب وحده ، ولا يشاركه فيه أحد . وهذا ينطوي على الإقرار بوجود تمايز بنيوي بين الرب التوراتي والانسان التوراتي (اليهودي) ، من شأنه أن يكرس خلاصاً يبقى في حدود الانسانية ، أي في حدود الاحتفاظ ، بمعنى ما ، بوجود انساني ناقص بالقياس إلى الوجود الرباني الكامل . ويمكن الاعتراض على ذلك بأن يقال بأن عنصريْ التعالي والمفارقة سيفقدان من هيمنتهما كثيراً وبصورة مضطردة ضمن الوجود الرباني اليهودي في المراحل الأخيرة مما قبل الميلاد ، وذلك باتجاه التواحد بين الرب والانسان . ويمكن أن يضاف إلى هذا أن تلك العملية المتمثلة بالفقدان المضطرد للهيمنة المذكورة تتسع لتأخذ صيغة المخلص والخلاص ، بحيث يقترب المخلِّص والمخلَّص من بعضهما بعضاً . بيد أن هذا «الاعتراض» يزول حين ننظر إلى العملية المنوه بها بمثابتها مرحلة انتقالية من اليهودية اليهوية إلى المسيحية اليسوعية ، ومن ثم تمهيداً وتهيئة للتصور المسيحي المركزي «الرب الانسان والانسان الرب» .

أما على مستوى اللحظة الثانية ، فإننا نتبين حالة من التعددية الربانية ، التي تقوم ـ إذا سمح بها ، ولكن لم يسمح بها كما رأينا ـ على وجود أرباب متعددة ، أو على الأقل على ربّين اثنين ، الرب الأصلي يهوه (رب الجنود) والانسان . وهذا ، من طرفه ، يشير إلى غياب «الوحدة الحميمة» في ذلك الوجود الرباني التعددي ،

وإلى سيادة وحدة تقوم على «المنافسة والتشارك والشك وافتقاد الثقة» . فلقد رأينا كيف لجأ الرب إلى الاسراع بطرد آدم من «جنة عدن» ، لكي لا تتاح له فرصة الاكل من شجرة الحياة ـ الخلود ؛ وكان ذلك الإجراء ضرورياً للحيلولة دون حدوث «الشِّرْك» و «التشارك» بينهما .

ان ذينك الموقفين المجسدين باللحظتين المأتي عليهما هما اللذان عمل يوحنا الرؤياوي على تجاوزهما ، ممهداً ـ بذلك ـ لعالم المسيحية . وقد نهض هذا الأخير ، ضمن ما نهض عليه ، على تجاوز التمايز البنيوي بين الرب والانسان (الابن) أولاً بتأكيده على وحدة داخلية تجمع بينهما ، وعلى رفض تصور «المنافسة» بين الرب وابنه ثانياً ، وذلك عبر تكريسه لعلاقة بين الطرفين تتسم بـ «المحبة» و «الوصال» الذي يصل إلى درجة الانجاب «بدون دنس ـ جنس» ، أي إلى المرحلة التي يتم فيها الاندماج «الجنسي» دون انثى (دون عنصر الخطيئة الأول) . وإذا أوغلنا في ملاحقة الدلالات المسيحية الخلاصية بين تينك اللحظتين ، اتضح أمامنا المفتاح الكبير الذي يقود إليها بكل كثافته وحضوره ، ذلك هو «الابن يسوع المسيح» ، ابن الرب وسليل الانسان .

ولقد كنا في مكان سابق قد أعلنا عن مدخل أساسي للرؤيا اليوحناوية رأيناه متمثلاً بتصور «الفداء» وغياب «الطقوسية» . وهذا لا يتعارض مع اعلاننا الآن عن المفتاح الكبير الذي يقود الى العالم المسيحي في الرؤيا ذاتها . ان حضور «الابن» و «الفداء» كليهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة . اضافة إلى ذلك نقول ، ان «المداخل» الى العالم المسيحي اليسوعي تتسع باتساع المواقف التي اتخذها هذا الأخير من العالم اليهودي الجيتوي ، كما تضيق حين ينظر إليها من موقع مركزي . ولعلنا نقول ان هذا الموقع جسده تصور «الابن» في العالم الجديد . والجدير بالذكر ان يوحنا الرؤياوي يأتي على ذكر «ابن الله» مراراً وعلى نحو لا يتعارض مع الظن بأنه و «الأب» كيان واحد ؛ بل على العكس من ذلك ، نلاحظ أن الاثنين يتبادلان المواقع ، بحيث يبدوان واحداً في اثنين (وهذا ما كنا واجهناه في الاسطورة الشرقية القديمة ، في مصر مثلاً ، حيث يظهر الأب أماً او ابنة أو ابناً ، ومن ثم كان الزواج المختلط الالهي تعبيراً عن ذلك) . يقول يوحنا مخبراً عما رآه في «الرؤيا» :

«من له أذنٌ فليسمع ما يقوله الروح للكنائس . من غلبَ فإني أوتيه المَنَّ الخفيَّ وحصاةً بيضاءَ مكتوبا عليها اسم جديد لا يعرفه أحدٌ، إلا الآخذ . واكتب. . . هذا ما يقوله ابنُ الله الذي عيناه كلهيب نار. . . تمسكوا بما هو عندكم إلى أن آتيَ . ومن غلب وحفظ أعمالي إلى المنتهى فإني أوتيه سلطاناً على الأمم . . مثلما أوتيتُ أنا من عند أبي واعطيه كوكب الصبح» [1] ؛

«منْ غلبَ فإني أوتيه أن يجلس معي على عرشي كما غلبتُ أنا وجلست مع أبي على عرشه . من له أذن فليسمع ما يقوله الروح القدس»[2] .

لنلاحظ ، هنا ، أن التمايز البنيوي بين الله (الأب) والابن لا وجود له ، بنفس القدر الذي يغيب فيه التنافس بينهما والارتياب في بعضهما بعضاً . وعلى هذه الطريق ، يستطيع الانسان المؤمن أن يصل إلى «العرش» ، أي أن يتحد في الذي جالس عليه (الله) . وليس في ذلك ما يدعو إلى الدهشة ؛ لأن «الكلمة» مقررة منذ البدء ، والحمل مذبوح «منذ البداءة» . وما على «الاقدار» إلا أن تنفذ الكلمة الالهية الآمرة تنفيذاً قطعياً ولا عودة عنه .

وعلى ذلك ، فالأمر يبدو وكأنه انحصر في طرفين كبيرين غير متقاطبين ، الفاعل الذي يغدو مفعولاً والمفعول الذي يغدو فاعلاً . ان يوحنا يخبر عن ذلك ، حيث يتحدث عن «الألف والياء» ، من حيث هما الواحد باتجاه الاثنين والاثنين باتجاه الواحد :

«أنا الألف والياء البداءةُ والنهاية الأولُ والآخِرُ»[3] .

وعلى هذه الطريق بالذات ، تتضح الأبعاد «الحميمة» للعلاقة بين الطرفين ، تلك العلاقة التي تجعل من «الانسان» ـ ممثلاً بيسوع الخاص والعام ـ قادراً على أن يعيش خالداً (مع شجرة الحياة ـ الخلود) ، أن يعيش كالرب ، أو أن يصبح والرب صنوين . أما انجاز هذه العملية فمرتهن بـ «الفداء» ، الذي يوحد بين الفادي والمفتدى عبر «الاغتسال بدم الحمل» ؛ فهذا الاغتسال يزيل عن النفس والجسد

١) الكتاب المقدس ـ رؤيا يوحنا ٢/ ١٧ـ١٨ ، ٢٥ـ٢٦ ، ٢٨ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ٢١ـ٢٢ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١٣ .

ما علق بهما من مظاهر الخطيئة التي ابتدأت بها الانثى بغواية من الحيـة المحتالة :

«طوبى للذين يغسلون حللهم بدم الحمل ليكون لهم سلطان على شجرة الحياة ويدخلوا المدينة من الأبواب»(١) .

ولا بد ، هنا ، من توقف أمام مسألة شائكلة حقاً وذات صلة وثيقة بالقطبين المتضايفين (الأب والابن) ؛ نقصد بذلك «الثالث» الـذي يقـوم بينهما . إن هذا «الثالث» هو ، هنا ، غير «الروح القدس» . إنه «الأم» . وجدير بنا أن نذكر أن يوحنا لم يأت على هذه المسألة إفصاحاً ؛ بل ان «المستمع» للرؤ يا هو الذي عليه أن يدع الأحداثَ تتكشف له عن موقع «مريم - ماريا» في سياقها ، ذلك الموقع الذي سنجده إشكالياً ومثيراً «للشفقة» بسببٍ من تضييعه بين الأب والابن .

فهنالك ثلاثة رموز تقودنا إلى «مريم» ، وإن على نحوٍ يقـوم على المناقضـة أولاً ، وعلى الموادّدة ثانياً . إن الحديث عن الأب هو ، في نفس الحين ، حديث عن الأم ، التي تمثل الوجه المتمم والنقيض الضروري لـ «الأب» ؛ وكذا الأمر فيما يتصل بـ «الابن» . ولكن هذا الأخير يبرز في «مناقضته» باتجاهين اثنين ، اتجـاه الأب واتجاه الأم . فحيث يطلق اسم «ابن» ، لابد وأن يكون بالضرورة منطوياً على «أبيه» و «أمه» . وهذا يشير إلى أن الابن هو جماع أبيه وأمـه ، أي ماهـو الأعظم فيهما . فمن طرف أبيه ، يمتلك الذكورة (الهيمنـة) ؛ ومـن طرف أمـه ، يمتلك الأنوثة (الخضوع) ؛ ورغم ذلك ، يظل (الابنُ) ابنَ الطرفين كليهما ، حتى وإن قاد ذلك إلى اعتباره «نصف رجل ، نصف أنثى»(٢) .

والمناصفة هذه من شأنها أن تقود إلى وحدة «العالي» بـ «الداني» ، وأن تطرح مشروع «الخـلاص والتخليص» بكل ما يمـكن من القـوى المعبـأة في الاتجاهــين المذكورين . ذلك أنه حتى وإن كان «الابن» ، بمعنى ما ، خنثياً ، فإنه يظل يحصد ثمار البعدين المذكورين ويوحد بينهما . ولكنه إذ ينجز ذلك ، فإنما انطلاقـاً من «الحب - المحبة» الذي تنثره «أمه» فيه وباتجاه «أبيه» . وهذا يشير إلى أن «الحب -

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١٤ .

2) Ludwig Feuerbach: DasWesen des Christentums- a.a.O., S. 133.

المحبة» يشغل حيزاً وسيطاً بين الأب والابن وعبر الأم ، ويبرز - من ثم - بصفته المقولة القصوى على صعيد العلاقة «الحميمة والودودة» بينهما .

إلا أن مشكلة تبرز ، هنا ، في نطاق العلاقة بين الطرفين الكبيرين ، الأب والابن . هاهنا ، نكون في نطاق الملامسة العميقة التي قدمها لودفيج فويرباخ باتجاه تلك المشكلة . ان الفيلسوف المذكور يتناول هذه الأخيرة من جهة «الأم - مريم» ، أي العنصر «الثالث» الذي يفقد «ثالثيته» هذه «بين حانا ومانا» ، أي بين طرفين يتنصلان منه . وهذا مايشير إليه فويرباخ حيث يعلن أنه «لايمكن غض النظر عن أن الأم شيء لا مقدس . . . فماريا (مريم) تجد مكانها المناسب ضمن مقولة العلاقات الثالوثية ؛ ذلك أنها تحمل بالابن دون رجل ، اي الابن الذي ينتجه الأب دون انثى ، بحيث أن ماريا تكوّن تناقضاً ضرورياً ومحرَّضاً عليه من الداخل مع الأب والذي يبرز في حضن الثالوث» [1] .

إنه لأمر بالغ الدقة وكذلك «الألم والأسى» حين نتبين غياب دور «الأم» في «رؤ يا يوحنا» . وعندما يتحدث عن «الروح والعروس» [2] و «عرْس الحمل . . وعروسه» [3] ، فهو إنما يتحدث عن «الروح القُدس» ، الذي يجسده «يسوع المسيح» نفسه . ولا يغيرّ في الأمر شيئاً أن نرى في ذلك «الروح القدس» تعبيراً عن علاقة «المحبة» بين يسوع وأبيه ، تلك العلاقة التي تفصح ، بمعنى ما ، عن دور خفي لـ «الأم مريم» . ان ذلك الذي أعلنه فويرباخ ينطبق على «الرؤيا اليوحناوية» بصيغة السلب ، أي بصيغة التنكر لدور «الأم» ، مع الملاحظة الأساسية بأن ذلك يصح في الحال الذي نضع فيه باعتبارنا هيمنة «الثالوث المقدس» . فالابن ، الذي يظهر أباً ، يفقد صلته بالأم ، وذلك بسبب من أن ذلك الأخير ينتزع هذه الصلة لصالحه . فعلى حد قول فويرباخ ، يظهر الابن بعيداً عن أمه ، التي يكون أبوه بالأصل قد رفضها : فهو (الأب) ينتج دون أم (انثى) ؛ وهذا الأب هو نفسه الذي يتجلى في الابن . وهنا ، نواجه عالماً ذكَرياً يقوم في «العالي» و «الداني» ، وكذلك في بقية الانحاء والاتجاهات .

---

1) Ebenda- a.a.O., S. 132- 133.

٢) الكتاب المقدس - رؤيا القديس يوحنا ٢٢/ ١٧ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٩/ ٧ .

العلنا نستطيع أن نستنبط من ذلك مؤشرين ذويْ أهمية خاصة على صعيد المسيحية اليوحناوية أولاً والمسيحية البولسية لاحقاً ؟ المؤشر الأول يتمثل بتصور «الخلق الذاتي» ، أي بطريقة «الاستمناء الذاتي» ، دونما حاجة إلى أنثى . وجدير بالتذكير أننا واجهنا هذا التصور واضحاً مفصحاً عنه في الفكر الشرقي القديم ، والمصري منه تخصيصاً[1] . وليس وجود «الأنثى» في هذا السياق إلا أمراً ثانوياً ، إضافياً ، ومتمماً . ولكن علينا أن نتابع الفكرة المطروحة ، حيث نقول بأن عملية الخلق تلك المسيحية هي عملية تتم منذ البدء . فالمسيح يسوع هو ، بحسب يوحنا : «رأس خلق الله»[2] ، أي الأول في عملية الخلق . بيد أن هذا لا يعني أنه لم يكن ، ثم كان . ذلك أنه يمثل الوجود ممتلئاً في كل أنحائه وجهاته ، بحيث يظهر الكل في الأجزاء وتظهر الأجزاء في الكل . وبتعبير يوحنا ، يعلن يسوع المسيح عن نفسه بأنه :

«الأول والآخِر . والحي وقد كنت ميتاً وها أنا حي الى دهر الدهور»[3] ؛

«الألف والياءُ البداءةُ والنهاية الأول والآخر»[4] ؛

«وسيسجد له جميع سكان الأرض الذين لم تكتب اسماؤهم في سفر الحياة للحمل المذبوح منذ إنشاء العالم»[5] .

وبذلك ، نلاحظ أن «الأم ـ الأنثى» ليست ذات وجود إلا من حيث الابن . وهذا ـ

---

1) في سبيل ايضاح ذلك ، يجدر بنا أن نشير إلى وجود «نص . . أشد أرضية ، يجعل ظهور شو وتفنوت نتيجة لاستمناء آتوم . وفي هذا ولا ريب محاولة لحل مشكلة الميلاد من إله واحد لا قرينة له . . . وهكذا نجد في الاسرة الإلهية الحاكمة قصة ضمنية للخليقة . فان آتوم ، الفراغ المشحون ، انفصل إلى هواء ورطوبة» . (جون . ا . ولسون : مصر ـ ضمن هـ . فرانكفورت وآخرون : ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٩ ، ٧٠) .

وقد يكون بمستطاعنا القول بأن الخلق على ذلك النمط يحيلنا إلى القول بانه (أي الخلق) لا يحدث من عدم مطلق ؛ وهذا من شأنه التأكيد على قدم العالم في الزمان والمكان . وفي الموقف المسيحي اليسوعي نلاحظ تلك الواقعة في صيغة خاصة من صيغ «وحدة الوجود» .

٢) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٣/ ١٤ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١/ ١٧ ـ ١٨ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٢/ ١٣ .

٥) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٨ .

من طرفه ـ يشير إلى أن الوجود الانثوي في التصورات المسيحية المتتالية كان يضعف أو يقوى وفق إضعاف «الثالوث المقدس» أو ابرازه . (وقد لاحظنا هذه العملية المتواترة على صعيد البروتستانتية والكاثوليكية ، حيث تدخل مريم لدى الأولى في حالة من الهُزال ، في حين أنها تنشط وتزدهر على يدي الثانية) . وجدير بالقول أن العملية المتواترة تلك خضعت لمتطلبات كثيرة ، منها أو ربما في مقدمتها متطلبات الواقع المشخص في المرحلتين اللتين ظهرت فيهما المسيحية ، مرحلة البكرية ومرحلة النضج . ذلك أن وجود «الأم مريم» في الثالوث ينطوي على دلالة طريفة ، هي تلك التي استنبطها لودفيج فويرباخ وصاغها على النحو التالي : «بالطبع ، لم يكن لدى البروتستانتية حاجة لأنثى سماوية ، لأنها ضمّت الأنثى الأرضية بأذرع مفتوحة إلى قلبها . . . فقط مَنْ ليس له أبوان أرضيّان ، هو الذي يحتاج إلى أبوين سماويين» ؛ ومن هنا ، فإن «الله الثالوثي هو إله الكاثوليكية» [1] . وهذا ما يجعلنا نلح على أن جماع القول النهائي في هذه المسألة يتحدر من الوضعية الاجتماعية المشخصة التي تحيط بمن كمن وراء تلك المواقف اللاهوتية ؛ إضافة إلى أن الوعي اللاهوتي إذ ينشأ ، فإنه يعمل على اعادة انتاج نفسه عمقاً وسطحاً .

أما المؤشر الثاني فيفصح عن نفسه بالموقف الاخلاقي الذي اتخذته المسيحية اليوحناوية من المرأة . بالطبع ، لاينبغي استباق الأمور بالقول بأن ذلك الموقف يقوم على تكريس الدونية فقط لأن «الرؤيا» لا تأتي على ذكر «مريم» . ان مثل هذا الاستنباط الدلالي غير وارد في النص المذكور . فالرؤيا مثلت تبشيراً بالخلاص للجميع على أيدي المخلص يسوع ، بمن في ذلك المرأة . ولكن من طرف آخر مقابل ، نستطيع أن نبني على تلك الواقعة (غياب الأم) نتيجة افتراضية أولية مفادها أن التحرير والتخليص هما من شأن الذكر دون المرأة ، أي من شأن من هو «قادر» على الخلق الجنسي «دون انثى ـ دون جنس» ؛ وذلك هو الرب الابن أو الابن الرب وحده . وإذا كنا نفتقد «الأم» هنا ، مع الحفاظ على مساواتها العامة مع الذكور في العالم البشري ، فإننا سوف نواجه موقفاً آخر إزاء المرأة على يد بولس مختلفاً اختلافاً بيّناً عن ذاك ، يقوم على تكريس الدونية ليس فقط حيال (الأب والابن المقدّسيْن) ،

---

1] Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums- a.a.O., S. 135, 136.

وانما كذلك بالقياس إلى نظراء المرأة ـ الانسان في العالم البشري . ولعلنا نستطيع تفسير ذلك ، جزئياً على الأقل ، بأن بولس هو النظريّ في العالم البشري الأكبر للمسيحية الكنسية ، أي مسيحية الدولة التي تقوم على واقع التناقض الاجتماعي والطبقي والسياسي والأخلاقي والثقافي ، وكذلك الجنسي .

المعقد الثاني من المسألة اليوحناوية المسيحية الذي نواجهه في الموقف «الحياتي الخالد» ، أي في تصور الخلود الانساني ، يبرز في العلاقة بين «الداخل» و «الخارج» ، «الروح» و«الجسد» . لنستعدْ الآية اليوحناوية التي بشرت بالخلود الانساني : «من غلبَ فإني أوتيه أن يأكل من شجرة الحياة في وسَط فردوس الهي» . فلقد أشرنا ، في سياق الحديث ، إلى أن الخلود غدا ممكناً بالنسبة للانسان على يد المسيحيّة اليوحناوية ، بعد أن كان مقصوراً على الرب . ويظهر ذلك دلالياً في «شجرة الحياة» المذكورة على نحو مفصح عنه . ويهمنا ، الآن ، أن ندقق في تعبير «الحياة» ، التي يعْلمنا يوحنا بأنها ستكون في وسط الجنة . ومن أجل ذلك ، نلاحظ أن هذا التعبير يستثير نقيضه ، كما تفهمه المسيحية الرؤياوية ، أي «الموت» . فهذان كلاهما ينفيان بعضهما بعضاً بعد إذ يكون «الخلاص» قد دخل محرابه الكبير ، أي بعد أن يكون الصُّديقون قد «غلبوا» . بصيغة أخرى ، ان «الموت» يُغلب في نهاية المطاف لتبقى «الحياة» تعبيراً وحيداً عن الوجود العام ، بحيث تنتهي ـ بذلك ـ جدلية الحياة والموت .

ان مقابلة «الحياة» بـ «الموت» ، وكذلك العكس ، يمثل وجهاً واحداً من أوجه متعددة ، انها المقابلة بين «الروح» و «الجسد» ، و «القلب» و «الرأس» ، و «الختان بالقلب» و «الختان باللحم» الخ . . . وهذه المقابلة هي من النمط الذي يستدعي الاقرار بالتناقض والصراع ، حتى يتحقق النظر لـ «الحياة» . فوصول الكون إلى حالة الخلاص على يد يسوع ابن الله من شأنه أن يجسد الحياة والروح والقلب والختان القلبي ، ومن ثم ، ينتهي ، هنا ، التعارض والتناقض والصراع بين الخير والشر والمخلص والدجّال ، وتتوقف عملية التوتر بين الطرفين المتنازعين وغير المتكافئين معظم الأحيان . ومن هنا ، يبرز الموقف الأخلاقي المسيحي اليوحناوي بمثابته تأكيداً ذا بعد واحد على «الداخل» ، دون «الخارج» وضده . وإذا ما وضعنا هذا الموقف في لحظته التاريخية المشخصة ، استبان لنا أنه كان قد وُجه مباشرة

وتخصيصاً ضد الموقف الأخلاقي اليهودي ، الذي نهض على «الخارج» أولاً ، على الطقوس التي قيدت المؤمنين بعلاقة شكْلوية مع الرب ، الذي طالبهم ، هو بدوره ، بهذا الموقف وحدده لهم في «الشريعة» .

ولا ريب أن الوصول إلى ذلك الموقف «الجوّاني» في رؤيا يوحنا كان من الشروط الأساسية لتجاوز اليهودية عمقاً وسطحاً : عمقاً باتجاه «الخلاص» ، وسطحاً باتجاه أوسع الأوساط البشرية من مختلف «الأمم» . وحقاً ، فإن هذه الأوساط الواسعة لم تقبل على الدين الجديد انطلاقاً من القوة الجاذبة لمُثله الخلاصية العليا فحسب ؛ لقد فعلت ذلك أيضاً لسهولة المطالب المسلكية التي طرحها عليهم ، وبالتحديد لرفضه الطقوس اليهودية في الأكل والملبس والاغتسال والبيع والشراء الخ . . . وهذا ما انجزته الرؤيا اليوحناوية [1] ، بالرغم من الجسور التي ظلت تربطها بتلك على نحو أو آخر .

ذلك كان ، في حقيقته واتجاهاته العامة ، موقفاً تلفيقياً سمح بتحقيق النقلة الى الدين الجديد ، ولكن دونما قطع نهائي لعلاقة القربى مع اليهودية . وبالرغم من تلفيقيته هذه ، فإنه (الموقف) جسّد خطوة خطيرة ومتميزة على طريق التكون الجديد . ذلك أنه استطاع ان يستقطب اللوحة الثقافية والدينية السائدة في حينه وأن يخاطب أصحابها على نحو استطاع فيه أن يخلق جبهة واسعة عريضة للتحالف فيما

١) لودفيج فويرباخ يأتي على هذه المسالة ، حيث يشير إلى أن المسيحية هي ، بعكس اليهودية ، دين يقوم على الحرية والانتقادية . ذلك لأن اليهودي يفعل فقط ما يؤمر به من قبل الرب . وهذا الأمر ذو بعد شامل بحيث أنه ينسحب حتى على الكيفية التي على اليهودي أن يأكل وفقها ويلبس ويغتسل . ويخلص فويرباخ إلى القول بأن ما يلحقه اليهودي بالرب ، يلحقه المسيحي بالانسان (انظر : Ludwig Feuerbach- Das Wesen des Christentums, a.a.O., S. 78) .

وجدير بالقول أن مايعلنه فويرباخ على صعيد المسيحي هوصحيح فقط حيثما نضعه في سياقه من عملية التأنيس والتأليه ، التي أتينا على ذكرها في موضع سابق ؛ أي حين نرى في الانسان وجهاً من أوجه الألوهية . ومع ذلك ، يمكن أن يبرز بعض التحفظ على استخدام فويرباخ تعبير «الحرية» كسلوك محدد للمسيحي ازاء ربه . إذ أن هذه «الحرية» ترتد ، في نهاية الموقف ، إلى «الفعل الرباني اليسوعي» الكامن في الأقدار الربانية ، أي ـ بحسب رؤيا يوحنا ـ الكامن في «الختم السابع» ، ختم يوم «الدينونة والخلاص» .

بينهما باتجاه إسقاط العالم القديم . وبطبيعة الحال ، كان على أولئك ألا يتجاوزوا حدود الطبقة الوسطى ، التي كانت ـ مع الطبقة الدنيا ـ تعاني من تسلط الأعْلين اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وروحياً . ولعلنا نتبين تلك العلاقة ببعض أشكالها التي ظهرت في «الرؤيا» .

فبعد تصور الفداء والتضحية المأتي عليه فوق والذي ظل يحمل وشماً يهودياً ، تأتي «التسبيحة الموسوية» للرب ، التي يضعها يوحنا في الأهمية على قدم وساق مع «تسبيحة الحمل» . وبتعبير آخر يمكن القول ، ان موسى يظهر ، هنا ، وكأنه معادل ومساوٍ ليسوع ، بحيث أن هذا الأخير سيجد نفسه أمام ضرورة الانتظار حتى تتاح له ، في أعقاب ذلك ، امكانية تحقيق الهيمنة وحسم الموقف لصالحه مقابل موسى وغيره من الأنبياء والرسل والقديسين الكثر في مراحل ماقبل المسيحية (اليسوعية) .

ولعلنا نقول في هذا المفصل الرئيسي من المسألة ، ان يوحنا الرؤياوي يبرز ، هنا ، ليس فقط بصفته ذا أصول يهودية ، وإنما كذلك من حيث هو منافح عن يهوديته بقصد ووعي . بيد أن هذا وذاك ظلا ـ في مجمل الموقف وعموميته ـ محكومين بالحركة الداخلية للتحول المسيحي الجديد ، أي لعملية الانتقال من التشرذم في كيانات سياسية قبلية وأخرى قائمة على دول المدن ذات النمط المشاعي القروي ، إلى نظام اجتماعي عبودي يعيش أزمته التاريخية الكبرى . ان يوحنا يخبرنا عما رأى من «أحداث ربانية عجيبة» ، يختلط فيها الفعل اليهودي بالفعل المسيحي ، ويتداخل فيها الفرح بالاضطراب ، والأمل الغامر بيأس مروع ، أي بآفاق اليهودية المستقبلية المستنفدة بالآفاق المسيحية المستقبلية الواعدة ، بحيث يقود ذلك إلى ما أطلق عليهم «اليهود المتمسّحين» :

«ورأيت آية أخرى في السماء عظيمة عجيبة سبعةَ ملائكةٍ معهم الضربات السبع الأخيرة لأنه بها تم غضب الله . ورأيت مثل بحر من زجاج مختلط بالنار والذين غلبوا الوحش وصورته وسِمته وعدد إسمه واقفين على بحر من الزجاج ومعهم كِنّاراتُ الله . وهم يسبحون تسبيحة موسى عبد الله وتسبيحة الحمَل قائلين عظيمة وعجيبة اعمالك ايها الرب الاله القدير وطرقك ياملك الدهور

عدل وحق» [1] .

والآن وبعد ماأتينا على ما طرحته الرؤيا اليوحناوية من مواقف وآفاق ، فإنه يبدو أننا إذا ما انطلقنا من أن هذه الرؤيا خلت من بعض السمات الكبرى ، التي ستميز فيما بعد المسيحية «الناضجة أو المكتملة» ، فإنه ، لذلك ، يغدو من الصواب الوصول إلى الرأي التالي : ان مسيحية يوحنا الرؤياوي لم تمثل اكثر من مشروع أولي للمسيحية ، ومن موقع عملي بالدرجة الأولى . وهذا ، من طرفه ، يشير إلى أنه لم يكن من اهتمامات يوحنا أن ينظّر للموقف الجديد ، وأن يجعل منه بناء عقيدياً ناجزاً . فلقد غلب على تفكيره هاجس رؤياوي أقصى ، هو «يوم الدينونة» ، الذي أصبح وشيكاً ، والذي يقتضي - من ثم - الانتظار «والسهر والترقب» :

«فإن الزمان قريب» [2] .

ويوم الدينونة هذا سيكون الحد النهائي لما قبل الخلاص ، ذلك الخلاص الذي يشغل في الرؤيا ، مع يوم الدينونة ، مكاناً مركزياً . ويخصص يوحنا الموقف ، حيث يُعلم عن «كيفية» حدوث الدينونة وعن زمانها والوجه الذي ستتخذه في البدء . وهذا ما جعل يوحنا يلجأ إلى تشبيهات سنجد أصداءها مستمرة في الكتابات الانجيلية اللاحقة (مثل حلول الدينونة كما يحل اللص في الليل دون استئذان ، ومن ثم ضرورة «السهر» توقعاً لما قد يحدث) :

«فاذكرْ كيف نلتَ وسمعت واحفظْ وتب وإنْ لم تسهر أتيتك كاللص ولا تعلم في أية ساعة أفِدُ إليك» [3] ،

«ها أنا آتي كاللص فطوبى لمن يسهرُ ويحفظ ثيابه فلا يمشي عُرياناً فينظروا سوءته» [4] .

هكذا ، نفهم لماذا تغيب عن «رؤيا يوحنا» بعض تلك المسائل التكوينية الكبرى ، التي اصبحت المسيحية اليسوعية تعرف من خلالها (ومن خلال أخرى

---

١) الكتاب المقدس - رؤ يا القديس يوحنا ١٥/ ١-٣ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٢/ ١٠ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ٣ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٦/ ١٥ .

غيرها نواجهها أو نواجه بعضها في الرؤيا ، كما أتينا على ذلك في سياق المعالجة) .
ونعني بذلك ، هنا ، تخصيصاً مسألتيْ «التعميد» و «العشاء الربّاني» (على الصعيد الطقوسي الذي لا نفتقده في المسيحية وإنْ بعد اعادة بنائه) ؛ ومسائل «التثليث» و الخطيئة الأصلية» و «دين المحبة» (ضمن المستوى اللاهوتي العقيدي) . إن غياب هذه المسائل عن الرؤيا اليوحناوية ليس بالمعنى القطعي الكامل . فنحن نلاحظ بعض ما يعلن عنها في الرؤيا المذكورة ، إعلاناً إرهاصياً وعلى نحو ضمني .
بالطبع ، نحن لا نود ، في ذلك الذي نأتي عليه ، القول بأن المسيحية اليسوعية وجدت هنا تعبيرها الأولي الشامل ؛ ولكننا نريد التأكيد على أن الرؤيا تجد مكانها الأبرز في دائرة المسيحية تلك . بل اكثر من ذلك ، يمكن القول بأنه حتى لو انطلقنا من أن تلك المسائل المذكورة غائبة عن الرؤيا اليوحناوية أو ذات وقع هزيل خفيض فيها ، فإن ذلك لا يدعو إلى وضع هذه الأخيرة خارج الدائرة المنوه بها ؛ إضافة إلى أنه يضعنا أمام واقع تاريخي ذي دلالة خاصة بالنسبة إلى الآفاق المسيحية ومصائرها التاريخية والتراثية ، تلك الآفاق والمصائر التي تولّدت وتبلورت في إطار الخصومات والصراعات بين الفرق والتيارات الدينية والسياسية ، في حينه . أما الواقع التاريخي المعني هنا فيتمثل في أن الرؤيا اليوحناوية تقدم ، في شخصها البِكْري ، «المسيحية الباكرة» ، التي عبّرت ، بصيغة خلاصية رؤياوية ساذجة ، عن مطامح الطبقات والفئات والشطائر والأنساق الاجتماعية الفقيرة المعدمة والمُفقرة من فلاحين وصيادين وحرفيين وعبيد ومنبوذين في الخلاص من قوى الاستغلال والقهر الداخلية ، المتواطئة قسراً أو طوعاً مع قوى الاحتلال الروماني الامبراطوري .

ومن هنا ، ظهر تصور «الفادي المخلص» بمثابته حجر الزاوية في الرؤيا اليوحناوية ؛ ذلك لأنه نيطت به ، ضمن هذه الوضعية المتصاعدة باتجاه التبلور والتأزم ، مهمة محددة مشخصة كمنت في تحقيق الانعتاق من ذينك «القيدين» السياسيين والاقتصاديين وبما يغطيهما ويسوغهما من موقع نظري هلّيني . وجدير بالانتباه أن العناصر اليهودية ، الكامنة في الرؤيا والتي تفصح عن نفسها بكثير أو قليل من المباشرَة ، عُبّئت هي نفسها باتجاه تكريس وظيفة الفداء والخلاص ، بحيث نتبين فيها (أي العناصر اليهودية) وفي العناصر الأخرى الجديدة ، المسيحية الخلاصية ، وحدة وظيفية ايديولوجية استجابت لمقتضيات مرحلة الانتقال العظمى

مما قبل الميلاد إلى مابعده ، أي إلى المسيحية .. وهذا ، بدوره ، من شأنه أن يقودنا إلى القول بأننا نواجه مثل هذه الوحدة الوظيفية المحددة حتى في نطاق العناصر اليهودية ، التي ربما بدت كما لو أنها بعيدة عن ذلك وغير منضبطة به ، ومن ثم لا تخضع لمقتضيات التحول البنيوي والوظيفي التي عبّرت عن نفسها في مجمل «النصوص المقدسة» ، في مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد إلى ما بعده [1] . ومن هنا ، كان لابد وأن نعيد النظر ، بنيوياً ووظيفياً ، في النص الرؤياوي اليوحناوي ، لكي تتاح لنا امكانية تبين الاتجاهات الأساسية والثانوية فيه .

والطريف الدال ، في هذا المجال ، أن نشير إلى أن العناصر المومى إليها بمثابتها أحجار الأساس في بناء «المسيحية الناضجة» ، أي المنظَّرة المنسقة ، كانت موجودة ، على نحو مبعثر وضمن صيغ فيها كثير أو قليل من الخصوصية ، في مجموعة من العقائد الدينية السابقة على المسيحية واليهودية عموماً ؛ ورغم ذلك ، لم تظهر في الرؤيا اليوحناوية بصورة واضحة بيّنة ، لأن مرحلة الرؤياوي لم تكن قد تبلورت وحسمت على نحو يسمح بقيادة الموقف العقيدي إلى صيغ وظيفية متخصصة ومعمقة . فتصورات التعميد والتثليث والعشاء الرباني واجهناها ، بتوزع مختلف ودرجات متباينة ، لدى المصريين والكنعانيين والرافديين الخ . . . [2] (ولعلها موجودة كذلك لدى شعوب أخرى في التاريخ القديم يأتي

---

١) في معرض الحديث عن «دينونة الزانية العظيمة الجالسة على المياه الغزيرة» ، التي هي «بابل العظيمة أمُ زواني الأرض ورجاساتها» (نفس المصدر السابق ومعطياته ١٧/ ١، ٥) ، أي على صعيد الإشارة إلى الدياسبورا الأولى والثانية إلى آشور وبابل ، نلاحظ أن اتجاه التوظيف الديني الخلاصي لمثل هذه الوقائع يتم في إطار الخلاص المنتظر على أيدي «الحمل المذبوح» . فعلى نقيض «أم الزواني» تلك ، تبرز «آية عظيمة ملتحفة بالشمس . . . وهي حبلى . . . فولدت ولداً ذكراً هو مزمع أن يرعى جميع الأمم بعصا من حديد فاختطف ولدها إلى الله وإلى عرشه» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ١٢/ ١-٢، ٥) . ومن هنا ، «من له أذنان فليسمع . من ساق إلى السّبي يساق ومن قتل بالسيف فبالسيف يقتل» . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ١٣/ ١٠) .

٢) انظر حول ذلك : طيب تيزيني - الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، القسم الثالث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ؛ عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥ - ١٢٩ .

الحديث عنها مطولاً في كتاب جيمس فريزر «الفولكلور في العهد القديم» [١] .

ان تلك الوضعية التي نصوغها ، من حيث هي التباس تاريخي وتراثي وظيفي ، لم يكن من شأنها إضعاف البنية الايديولوجية لـ «رؤيا يوحنا» ، بقدر ما كانت تدعيماً لهذه البنية وتعميقاً لها . فتلك الوضعية البسيطة والمبسطة والساذجة ، بالذات ، هي التي جعلت من «الرؤيا» عقيدة جماهيرية قصوى ، في حينه . ومن هذا الموقع ، استطاعت ، فعلاً ، ان تصوغ ـ بصور دينية رؤياوية ـ مطامح الطبقات والفئات والشطائر والانساق الاجتماعية المشار إليها من قبل ، وأن تعبىء هذه الأخيرة تعبئة دينية سياسية باتجاه يوم الخلاص (يوم الدينونة) ، الذي يعلو فيه صوتها على كل الأصوات ، وتغدو فيه سيدة الموقف العليا بلا منازع أو منافس أو مناهض :

«الآن صار الخلاص والقوة والمُلك لإلهنا والسلطان لمسيحه لأن المشتكي على إخوتنا قد طُرح الذي يشتكي عليهم عند إلهنا نهاراً وليلاً . وقد غلبوه بدم الحمل وبكلمة شهادتهم»[٢] .

ولعلنا نتبين في النص الأخير عنصر الوحدة الوظيفية بين اليهودية ممثلاً بـ «إلهنا» من طرف ، وبين المسيحية ممثلةً بـ «مسيحية» من طرف آخر . فكلا الوجهين ، الإلهي والبشري ، يتحايثان ، دون أن يتداخلا بفعل ما من الواحد أو الآخر . ويبدو أن تلك الوحدة الوظيفية يمكن أن تقدم نفسها ، والحال على هذا النحو ، بمثابتها مساومة تاريخية تراثية بين كلتا العقيدتين ، تلك المساومة التي ستُحكم قبضتها على الارهاصات الأولى للمولود الجديد ، إلى أن يأتي ذلك الذي يبشر بـ «القادم المقترب» ، الذي يعلن ـ عبر تعميد الجميع بالماء المقدس ـ أن «الساعة قد أزفت» ، وأن يوم الحساب الكبير قد حل . ان هذا المبشر هو يوحنا المعمدان نفسه ، الرجل أو الاسطورة ، التي ستبدأ في فلِّ نصْل تلك المساومة بين اليهودية والمسيحية لصالح هذه الأخيرة ، ومن ثم لصالح المطامح الشعبية العامة التي وجدت فيها (أي في تلك الاسطورة ـ الرجل) غاية كفاحها . ومن هنا ، كان

---

١) انظر هذا الكتاب في معطياته التي قدمناها في موضع سابق .

٢) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ١٢/ ١٠-١١) .

لزاماً علينا أن نتقصى هذا الأفق الجديد في عملية التكون المسيحي ؛ لأن من شأن ذلك أن يضع أيدينا ، على الأقل ، على بعض مكامن الموقف الديني الجديد ، الذي سيبرز ، في حينه ، بمثابته «البديل» عن كل البدائل ، والحل الأقصى لـ «العالم المفجوع» . وسوف نلاحظ ، في سياق آخر ، أن يوحنا سيبرز في شخصية «يحيى» ؛ ولكن هنا أيضاً بصفته «مبشّرا» ، «المبشر» بـ «غلام اسمه المسيح» . وهذا ما يدعونا إلى القول بأن تصور «البشارة» ، التي يراها البعض التعبير الأولى عن «الانجيل» [1] ، نواجهه بصيغته الدلالية لدى ذلك «المبشر بالبشارة» ، بحيث نغدو ، هنا حقاً ، في البيت المسيحي الأول بمطامحه المستقبلية الكبرى في أن يكون الأساس الخفي والمعلن للمسيحية في تجليها الأكثر وضوحاً حتى حينه ، أي في هيئتها البولسية .



١) يكتب اسبيرو جبور (رد على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٢) حول هذه الكلمة بأنها «وردت في انجيل مرقس على لسان المسيح في بداية بشارته(١ : ١٥) ونهايتها(١٦ : ١٥) . وتعني (البشارة السارة) لا البشارة فقط. الا ذلك ـ على صحته ـ لا يغير شيئاً في المسألة المطروحة . فإذا كان يوحنا الرؤياوي لم يستخدم هذه الكلمة ، فإنه قدمها في الدلالات الخلاصية التي تنطوي عليها نصوص «رؤياه» . وهذا ، من طرفه ، يضعنا ثانية أمام الفكرة التي أوردناها فوق ، وهي أن الرؤيا المذكورة ليست اكثر من المشروع الأولي ، أو إذا أردنا ، البواكير الأولى لهذا المشروع الأولي للدين العالمي الجديد ، المسيحية .

## ٣

# من يوحنا الرؤياوي إلى يوحنا المعمدان
# أو من المشروع الأولي للمسيحية إلى تحققها

لعل شخصية يوحنا المعمدان تقدم لنا نموذجاً حياً وخصباً للمواقف الأولى في «المسيحية الناضجة» ، بحيث يمكن القول بأن هذه الشخصية كانت من الأهمية إلى درجة أنها طبعت المسيحية اليسوعية عموماً بطابعها ، وحددت ، بمعان كثيرة ، آفاقها ووتائر نموها . ولتبيّن ذلك من داخله ، نقرأ ما كتبه فلافيوس يوسفوس بهذا الخصوص : «بالمناسبة ، كان جمع من اليهود يرون أن علامة سقوط القوة المسلحة الخاضعة لهيرودوس تكمن فقط في غضب الرب الإله ، الذي اقتضى ذلك كعقاب عادل على قتل يوحنا المعمدان . وقد شنق هيرودوس هذا الأخير ، مع أنه كان رجلاً نبيلاً طالب اليهود بأن يطمحوا نحو الكمال . أما هذا الأمر فقد فعله يوحنا المعمدان حيث نبههم إلى ممارسة العدالة فيما بينهم والتقوى حيال الرب . ذلك لأنهم استخدموا هذا الأخير لتقديس أجسادهم وليس للتوبة عن خطاياهم»[1] .

ان يوحنا هذا استطاع أن يمارس تأثيراً كبيراً على اليهود ، حيث كان يحضرهم دون وجل وتحفظ ، باتجاه «الخلاص» ، وذلك إلى درجة أنه أصبح ، في نظر السلطة السياسية والاقتصادية والدينية المهيمنة ، يشكل خطراً جدياً عليها وعلى من حولها من أعوان وحلفاء في الداخل والخارج . لقد دعا المعمدان إلى «المسيح» وأعلن عن تباشير قدومه ، الذي غدا قريباً ، «قريباً جداً» ، وإنه لسوف يأتي ممتطياً سحب السماء البيضاء ، ليقتص بحزم وعدل ما بعدهما حزم وعدل من الظالمين الجاحدين القتلة ، ويقيم على انقاضهم «مملكة السماء» ، مملكة الرب الإله في أرضه . وجدير

1) Flavius Josephus: Juedische Altertuemer X V III, S. 2.

بالذكر أن يوحنا المعمدان ، بحسب الأناجيل ، كان قريباً جداً من الاسينيين .
وذلك بحيث يرجح أنه كان هو نفسه ، لمرحلة ما على الأقل ، واحداً منهم و .
عن مواقفهم وآرائهم . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإنه حالئذ يغدو . بالنس
إلينا ، ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى التأثير الكبير الذي مارسه المعمدان على ت
المسيحية في مراحلها الأولى والوسيطة .

وقد ظهر نشاط المعمدان المسياني (الخلاصي) في بواكير ... القرن الأول الميلادي ، بحيث يمكن القول بأنه تزامن تاريخياً واجتماعياً مع النشاط المسياني الذي أوقدته «رؤ يا يوحنا» ، وقاد ـ مع هذه الأخيرة ـ إلى وضعية مسيانيه ملتهبة في الأوساط الوسطى والدنيا من جمهور اليهود خصوصاً . ومن الضروري القول بأن يوحنا المعمدان ركز نشاطه وكثفه باتجاه تصور أولي اعتبره الأقصى ؛ ذلك هو مواجهة «القادم المقترب» بالتوبة عن أفعال الاثم والخطيئة ، التي اقترفها «الشعب المصطفى المختار» طوال عهود مديدة بحق الرب الإله وأنبيائه ومبشريه وجنده . أما تحقيق هذه «التوبة» فيمر عبر «التعميد» و «الاغتسال بالماء المقدس» ، وكذلك ـ «الزهد» الكامل في ثروات العالم هذا ومسراته . ولقد أعلمنا الانجيليون عن اتساع وتعمق هذا النشاط المحموم ، الذي قاده يوحنا إياه في الفترة المعنية هنا ، والتي كانت بصورة عامة تغلي بالأفكار الخلاصية ، تلك الأفكار التي كلفته وكلفت الكثير من المبشرين من أمثاله غالياً . ففي «انجيل متى» ، نقرأ مايلي :

«في تلك الأيام أقبل يوحنا المعمدان يكرز في برّية اليهودية . ويقول توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات . فإن هذا هو المقول عنه بأشَعْيا النبي القائل صوت صارخ في البرية أعدّوا طريق الرب واجعلوا سبله قويمة»[1] .

وقد كان على يوحنا المعمدان أن يدفع ثمن «معموديته» بالمقياس الأقصى ، كان القتل جزاءه على يدي هيرودوس الحاكم اليهودي المتحالف مع الرومان ، أي مع اولئك الذين اعتبرهم المعمدان اخطر اعدائه الخارجيين والذين ينبغي الوقوف في وجههم . ولكن ذلك الأخير أجج ، بفعلته تلك ، عواطف الناس واستفزها ، كما اسهم في توجيهها صوب التصور المركزي ذي القوة الشعبية الجاذبة ، أي تصور «الخلاص» .

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٣/٣ .

فدعوة اليهود جميعا ، وليس أفراد المِلّة أو الفرقة الدينية الواحدة فقط ـ كما كان الحال لدى الاسينيين ـ إلى التعمد بماء المقدس والوصول ، عبر ذلك ، إلى الكمال لاستقبال المخلص القادم ، كان قد حقق خطوة ضرورية وملحة على طريق تقويض الهيمنة الايديولوجية الدينية والسياسية للكهنوت اليهوي المهيمن ، ومن ثم باتجاه حصر العلاقة بالرب الاله وحده دون غيره من ممثلي هذا الأخير . ولا يخفى كم كان الأمر خطيرا في حال كهذا ؛ لأن الوقوف في وجه الكهنوت المعني كان يعني الوقوف في وجه «الرب يهوه» .

ولابد من الاضافة بأنه كان لتلك العملية بمجملها دلالتها السياسية المباشرة ليس على صعيد السلطة الكهنوتية في الداخل فحسب ، وإنما كذلك باتجاه العلاقة مع روما ، العدو الكبير والمتحالف مع تلك . وجدير بالذكر أن هجوم يوحنا المعمدان على الصادوقيين أولا وعلى الفريسيين ثانياً ، لم يكن ـ في ضوء ذلك ـ أمراً غير ذي شأن . لقد نظر إليه على أنه ، بالضبط ، جزء من خطة الخلاص الجديد من «الضلال الأعظم» الذي عمّ العالم ، بما في ذلك أو في طليعته ضلال أولئك الصادوقيين والفريسيين . وهذا يشير إلى أحد أوجه المسألة المعنية الذي يطرح نفسه ، في الحال التي نحن فيها ، بقوة ووضوح ؛ ذلك هو ظهور الدين سياسةً وفعلاً اجتماعياً مباشراً . ان هذا يفصح عن نفسه حالما نأخذ باعتبارنا أن ذينك الفريقين ـ والأول منهما بصورة خاصة ـ كانا على رأس السلطة السياسية والاقتصادية ، وكذلك وبطبيعة الحال الايديولوجية الدينية ؛ أي ان التصدي لهما كان يعني الشيء الكثير بالنسبة إلى من يجرؤ على ذلك .

ولاريب أن التوقيت التاريخي ، الذي برزت فيه التصورات المسيانية التي طرحها المعمدان في اطار فاجعي من «يوم الدينونة» الوشيكِ الوقوع ، كان مناسباً تماما ، بل كان هو المطلوب بذاته . فلقد اعتبر الألف الرابع من العالم مكتملاً ، وفق الحسابات «الكونية التوراتية» ؛ ومن ثم ، لم يعد من الوقت إلا قاب قوسين أو أدنى ، ويظهر اثر ذلك المخلص الأعظم ، الذي سيقدم نفسه فِدية مباركة للبشرية جمعاء من خطيئة «أبي البشر آدم» ، تلك الخطيئة التي اغرقت البشر في ضلال مبين

وجعلت السيطرة لإبليس على مدى قرون طويلة [1] . وقد أتى نشاط المعمدان مثالا كبيراً على الإصرار على مجابهة «ابليس» ذاك ، وإن لم يكن ذلك جديداً على الحركة المسيانية . إلا أن ما أنجزه هذا «القديس» اتسم بدرجة كبرى من الحماسة الدافقة ، التي وصلت إلى حد الهوس والتضحية بكل شيء في سبيل الهدف الخلاصي .

ان الصورة المقدمة إلينا عن هذا الرجل ، بمثابته «شخصية واقعية تاريخية» ، تخبر عما يدعو إلى التفكر طويلاً في الدلالات المسيانية التي انطوت عليها هذه الشخصية . والأمر يغدو اكثر إثارة حين يجد المرء نفسه أمام التساؤل التالي : هل من المحتمل أن يكون أنصار يوحنا المعمدان قد نظروا إليه على أنه هو نفسه المسيح المنتظر ؟ ان هذا التساؤل لاينبغي أن ينظر إليه على أنه نافل ، أو غير ذي أهمية . فلقد رأينا كيف تعاقب المسحاء في التاريخ اليهودي وفي مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد إلى ما بعده ، بصورة اكثر بروزاً . إضافة إلى ذلك ، لاحظنا أنه كان من المحتمل أن يكون يوحنا الرؤ ياوي قد ظهر أيضاً مسيحاً . وكان أحد أوجه ترجيح مثل هذا الرأي قد كمن في الأصول اللغوية التي اشتق منها اسم «يوحنا» ، أولاً ، وفي بعض الدلالات التي تثيرها بعض «النصوص المقدسة» على هذاالصعيد ثانياً .

وبالنسبة إلى الحالة التي نحن بصددها الآن ، لابد ـ من أجل الاحاطة المعمقة الممكنة بما يمكن أن يشكل اجابة على التساؤل الكبير الذي طرحناه ـ من أخذ المعطى التالي بعين الاعتبار العميق : ان «يوحنا» المعني هنا سُمي ، في بعض النصوص الانجيلية ، باسم آخر هو «أشعْيا النبي» ، كما مر معنا في سياق سابق . ولكن هذا الأخير كان يحوز على مكان بارز ، أيضاً في المنظومة الدينية الخاصة بالاسينيين ، إضافة إلى أن هؤلاء كانوا يرون في التعميد بالماء أحد أركانهم الأساسية الذين سقطت هذه جميعاً . فاذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية المحددة ، زاوية التشابه ، إن لم يكن التماثل ، بين الاسينيين من طرف و«يوحنا المعمدان» من طرف آخر في الأخذ بـ «أشعْيا النبي» وبـ «التعميد بالماء» ، فإنها (أي المسألة) تكتسب إذ ذاك صيغة جديدةمثيرة ، هي اندغام شخصية يوحنا المعمدان بشخصية

---

١) انظر مع المقارنة : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .

الاسينيين وظهوره ، من ثم ، من حيث هو واحد منهم ، أو قريب كل القرب منهم ـ في أضعف الأحوال ـ .

ذلك مايراه وما يأخذ به Prosper Alfaris ، الذي يعلن أن التشابه أو التماثل المنوه به بين الموقفين المعنيين يجد ايضاحاً له فقط إذا نظرنا إلى «يوحنا المعمدان» على أنه «تشخيص Personifikation للاسينيين» [1] ، أي تجسيد لهم في شخصه ، وكذلك تجسيد له هو نفسه اسينياً .

ومن هذا الموقع البالغ الطرافة والحساسية ، فسر الباحث المذكور الحادثة التي تخبر عن «لقاء ما» تم في الأردن بين أحدهم ويدعى «يسوع» من ناحية وبين «يوحنا المعمدان» من ناحية أخرى ، على نحو يؤدي بنا إلى الأخذ بالرأي التالي ، وهو أن الاسينيين مثلوا ، في حينه ، مصدراً تاريخياً من مصادر المسيحية اليسوعية . يقول Alfaris في معرض تفسيره للحادثة المذكورة[2] : «إن الخبر الصوفي عن ظهور يسوع يعمَّد من قبل يوحنا عند شواطىء الاردن ، يُرينا ، على نحو تصويري ، الجذور الاسينية للمسيحية»[3] .

وفي سياق الحديث عن العلاقة القائمة ، على نحو ما ظهر فوق ، بين يوحنا المعمدان والاسينيين ، لعل وجهاً آخر من المسألة ليس أقل أهمية يبرز أمامنا ، ليقدم ، من طرفه ، إضاءة أخرى حولها . إن يوحنا هذا ، الذي أطلق عليه اسم «أشعيا النبي» ، يمكن ـ على تلك الطريق اللغوية والدينية ـ أن يلتقي ، بمنحى

---

1) Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums- a.a.O., S. 75.

٢) الحادثة المعنية هنا تُروى في «انجيل متى» ، كما يلي :
«أنا أعمدكم بالماء للتوبة وأما الذي يأتي بعدي فهو أقوى مني وأنا لا أستحق أن أحمل حذاءه وهو يعمدكم بالروح القدس والنار . الذي بيده المذرى ينقّي بيدره ويجمع قمحه إلى الأهراء ، ويحرق التبن بنار لا تطفأ . حينئذ أتى يسوع قائلاً دع الآن فهكذا ينبغي لنا أن نُتم كل برّ . حينئذ تركه . فلما اعتمد يسوع صعد للوقت من الماء فانفتحت له السماوات ورأى روح الله نازلاً مثل حمامة وحالاً عليه . وإذا صوت من السماء قائلاً هذا هو ابني الحبيبُ الذي به سررتُ» . (الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٣/ ١١-١٧) .

3) Prosper Alfaris: Die soziolen Urspruenge des Christentums- a.a.O., S. 75

محدد، بـ «يشوع» أو «يسوع». فهذان الاسمان كلاهما يشكلان، مجتمعين ومع الإسم الآخر «يوحنا» حالة لغوية مشتقة من اسم الرب الاله (اسم الجلالة)، مع شيء من التعديل والإضافة. فإذا وضعنا بالحسبان ماأعلناه، في موضع سابق، من أن «يوحنا» يعني «الله حنون أو رحيم» ومن أن «يسوع - يشوع» يعني «الله يساعد»[1]، أو «يهوه يساعد»، أو «يهوه يخلّص»، أو «يهوه مخلّص»، كما مر معنا، فإن العلاقة بين الاثنين تغدو، والحال كذلك، قائمة وبيّنة ولا سبيل إلى التشكيك فيها أو إضعافها. نضيف إلى هذا ما يراه البعض من أن الإسم «يوحنا Johannes» مشتق من اسم «Oannes» الذي اعتُبر الهاً للسمك لدى البابليين[2]، وأن يعمل - على الأقل - على احداث «يوم الدينونة»، الذي تقتضي مواجهته أن يكون المرء «طاهراً» أي «معمداً بالماء المقدس».

ان تلك المعطيات إذا أخذت مجتمعة وفي أسيقتها التاريخية، فإنها تسمح بوضع الافتراض الكبير التالي على أساس ليس هشّاً، وهو أن يوحنا المعمدان ظهر أمام جماعته إلهاً مخلصاً (مسيحياً)؛ ذلك لأنه - بصفته المعمدانية - يستطيع أن يحقق شروط هذا الظهور، أي أن يمنح «الطهر والبراءة» عبر التعميد. ولابد من الاشارة الضرورية إلى أن نشوء مثل هذا الالتباس الديني الخصب في إثاراته اللغوية والعقيدية حول شخص المعمدان له بعد تاريخي وتراثي جدير بالتقصي، في حال التأريخ لأحد أشكال الايديولوجيا الدينية، في بعدها وامتدادها التراثيين. إذ أنه من شأن ذلك أن يسهم في فضّ مغاليق الكثير من الحقائق النظرية والوقائع الميدانية المغلّفة باقنعة الالتباس المذكور. وهذا يعني، بالنسبة إلى الحالة التي نحن بصدد معالجتها، أن «يوحنا المعمدان» مثل، في «النص المقدس»، شخصية تتصل، بمعنى ما وبدرجة ما، بـ «المسيح - ماسح الآلام والأحزان».

ولعلنا نعثر في «انجيل متى» على ما يشير إلى الاعتقاد بأن يوحنا المعمدان كان ينظر إليه من قبل أنصاره على أنه هو نفسه المسيح المخلص. ولمَ لا، وأمثال هذا

---

١) انظر مع المقارنة: دانيال روبس - يسوع في زمانه، نقله إلى العربية الأب حبيب باشا البولسي، المنشورات العربية، جونيه (لبنان) ١٩٦٩، ص ٥، ١٦.

٢) يشير إلى هذا الاشتقاق عصام الدين حفني ناصف (المسيح في مفهوم معاصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٢٩).

الأخير كثرٌ كثيرون ، كان منهم من وجد وعاش حقاً ، كما كان منهم من استُحدث وفق الحاجات المطروحة في مراحل زمنية متعددة وكثيرة ، يمكن أن تكون المرحلةُ التي عاش فيها يوحنا المعمدان واحدةً منها ! ففي الانجيل المذكور (انجيل متى) ، يظهر المعمدان العظيم هذا متساوياً مع يسوع ومساوياً له ، بالرغم من بروز بعض مواقف التواضع التي يظهرها يوحنا حيال «المعلم» ، تلك المواقف التي تضفي عليه مزيداً من «العظمة المسيانية» . فيوحنا هو الذي قال مخبْراً أن «المسيح يسوع» عُمّد على يديه ، وأن السماء انفتحت له (ليسوع) اثر ذلك :

«أنا أعمّدكم بالماء للتوبة وأما الذي يأتي بعدي فهو أقوى مني وأنا لا أستحق أن أحمل حذاءه وهو يعمدكم بالروح القدس والنار . . . حينئذ أتى يسوع من الجليل إلى الأردن إلى يوحنا ليعتمد منه . فكان يوحنا يمانعه قائلاً أنا المحتاج أن أعتمد منك وأنت تأتي إلي . . . فلما اعتمد يسوع صعد للوقت من الماء فانفتحت له السماوات ورأى روحَ الله نازلاً مثلَ حمامة وحالاً عليه . وإذا صوت من السماء قائلاً هذا هو ابنيَ الحبيب الذي به سُررتُ»[1] .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٣/ ١١ ، ١٣ـ ١٤ ، ١٦ـ ١٧ . حول هذا الاحتمال (تساوي يوحنا بيسوع المسيح واندغام الشخصيتين بواحدة هي يوحنا) ، انظر أيضاً : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 68; وكذلك : دانيال روبس ـ يسوع في زمانه ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً . ص ١٢ ، حيث يكتب المؤلف بأسلوبه اللاهوتي الايماني : «لقد أقلع الله عن صمته أخيراً ، وبات في امكان الشعب المختار أن يسمع من جديد أحد تلك الأصوات الأليفة الرهيبة ! ومن يدري ؟ لعل المعمدان هو المسيح بالذات !» .

أما الانجيلي لوقا فيأتي على المسألة بمثابتها التباساً :

«وإذ كان الشعب ينتظر والجميع يفكرون في قلوبهم عن يوحنا لعله هو المسيح» .

(الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٣/ ١٥) .

أخيراً ، يمكننا أن نضيف مسألة الحمل بيوحنا وولادته من «أم» ـ هي اليصابات ـ لاتحمل به نتيجة مضاجعة جنسية مع زوجها زكريا وانما بفعل «الروح القدس» الذي اتصل بها و«نفخ» في رحمها ؛ أي نحن هنا حيال «الحمل والولادة ـ المعجزة» التي تحدث كذلك مع «مريم» و «يوسف» أبوي يسوع المسيح . فهذه المسألة من شأنها أن تولد حوافز لقبول الافتراض بأن يوحنا كان قد نظر إليه على أنه المسيح أو على انه مسيح . (وسنأتي على أمر الحمل والولادة لكلا المعنيين هنا ، يوحنا ويسوع ، في سياق آخر لاحق) .

وعلى كل حال ، يظل يوحنا المعمدان (المعمِّد) يمثل ـ في كل الافتراضات أو بالأحرى في حالتيْ الاندغام بالمسيح يسوع أو عدمه ـ حلقة كبرى في عملية مخاض المسيحية وولادتها ، وكذلك تبلور سماتها الأولى التي ستعرف بها حين تبلغ سن الرشد . فهو الذي جعل منها ـ بمعنى ما ودرجة ما ـ عقيدة دينية من سماتها العظمى أنها تقوم على «التعميد» بـ «الماء» وبـ «الروح القدس» . وبالرغم من أن التعميد هذا لم يجد التعبير الأول عنه في المسيحية اليسوعية[1] ، فإنه اكتسب ـ على يدها ومن مواقعها ـ دلالة متميزة ومخصصة على المستويين البنيوي والوظيفي . ونكاد نقول اننا نواجه هذه الوضعية ، في إرهاصها الأول ، لدى يوحنا المعمدان .

فلقد تحول «التعميد» ، هنا ، إلى الطريق الأساسي والجوهري لتعميم «الخلاص» ، أي لخلق جسور من شأنها أن توحد بين الفرد الالهي والكل البشري ، بين يسوع الإله المخلص من طرف والخطأة من «نسل آدم الخاطىء» من طرف آخر . بل لعلنا نقول مع ترجيح كبير ، إن «التعميد» بالماء ، تخصيصاً ، مارس دوراً عظيماً ، إنْ لم يكنْ الدور الأعظم ، في عملية الانتقال المعقدة من اليهودية اليهوية إلى المسيحية اليسوعية . ولقد تم ذلك من موقعين اثنين ؛ الموقع الأول تجسد بالتأكيد على الدلالة الكونية التطهرية للتعميد ، بحيث أن هذا الأخير نفسه انطوى ، بدوره وكما هو واضح من واقع الحال ، على وجهين ، واحد انطولوجي (وجودي) ، وآخر

---

١) «فالتعميد أقدم من المسيحية ، بل هو أقدم من اليهودية أيضاً ، وقد كان للهندوس والمصريين والاغريق والرومان مياههم المقدسة . كانت الشعوب القديمة كلها أو جلها تستخدم الماء في مناسكها الدينية ، إذ هو في وهمهم يجدد الأشياء أو ـ ان شئت ـ يعيد ولادتها ، ومن ثم جرت شعوب كثيرة كالمغول وأهل التبت على تغطيس الطفل في الماء أو نضحه به واهمين أن ذلك يجعله يولد ولادة جديدة يبرأ فيها من الخطيئة . وقد كان هذا (التعميد) منسكاً معروفاً في كثير من عبادات الوثنيين وكان أولئك الوثنيون يرجعون قدرة الماء الجاري على تطهير الأرواح الى أن به من ديدنها ان تفعل ذلك» . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦) .

ولتبيّن أهمية «الماء» عند الشعوب القديمة ، يحسن الرجوع إلى كتاب جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم بجزئيه الاثنين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، خصوصاً الفصول التالية من الجزء الأول ـ الطوفان الكبير ، يعقوب عند البئر ، يعقوب عند مخاضة نهر اليبوق ، قدح يوسف .

اخلاقي تطهيري يكتسب لدى يوحنا المعمدان صيغة «التوبة - معمودية التوبة» ، أي عملية إزالة «الخطيئة» . أما الموقع الثاني فيظهر بمثابته موقفاً سياسياً واجتماعياً اقتصادياً منحازاً ، دونما لبس أو غمغمة ، إلى جانب الطبقات والفئات الفقيرة والعبيدية . فأنْ يُعمّد أفراد هذه الطبقات والفئات ، أو - في الحد الأدنى - أن تكون في قدرتهم جميعاً إمكانية التعمد ، ان هذا يعني أنهم اتصلوا ، على نحو روحي مجازي ، بالمخلص الاله أو ابن الإله ، وحققوا ، من ثم ، تواصلاً كونياً مع من ستناط به مصائر «ساعة الدينونة» ؛ كما يعني - من طرف آخر - ان اولئك الأفراد مُنحوا شرعية الكفاح من أجل عبور الطريق الى تلك «الساعة» ، وبالتالي الوصول إلى الهدف الأسمى والأكبر .

ولابد من التوقف عند النقطة الحدّية التي تربط ما بين الموقعين سابقيْ الذكر . فكونيةُ التعميد بمعنى أنه يشمل - في دلالاته - الوجود عامة ، تؤدي إلى جعل رقعة المدعوّين إلى التعمد شاملة كلية ، دون استثناء في الوضع الاجتماعي والاقتصادي والاثني والجغرافي الخ . . . ، بحيث يغدو كل انسان مالكا للحق في أن ينجز «طهره ونقاءه وتحرره» عبر ذلك ؛ خصوصاً وأن «الماء المقدس» ، ماء النهر المقدس ، يمكن أن يكون في متناول الجميع . إن التعمّد مرة واحدة هو في أيدي الجميع ؛ ومن ثم ، فليس من عائق أمام خلاص «المحرومين غير المالكين»[1] . ان ما يهمنا من هذه «اللوحة المعمدانية الكونية» يكمن في توجيه الأنظار إلى أن النقطة الحاسمة ، هنا ، ليست «الكلّ المطلق» ، وإنما هي «الكلّ النسبي والمشخص» . أما المقصود بذلك فهو أن خطاب المسيحية المعمدانية لم يكن موجهاً لـ «الجميع» من الطبقات والفئات والمجموعات الاجتماعية في فلسطين وفي مجتمع الامبراطورية الكبير ؛ لقد وجه إلى «الظامئين المحرومين والمغلوب على أمرهم» ، أي إلى «المتعبين والمثقلين» بأعباء الحياة . ومن هنا ، فإن «أممية الخطاب المسيحي» ظلت - بمعنى ما وحدٍّ ما - مشروطة بالوضع المشخص ، أو - بتعبير أدق - بالوضع المخصص . إن هذا الفهم للموقف المعمداني ينطلق من أنه (أي الموقف) ذو بعد خلاصي (مسياني) ، يمسّ أولئك

---

1) على سبيل المقارنة التاريخية ، سيكون في متسع الاسلام لاحقاً أن يحدد قضية «الخلاص - التحرير» بأن يعلن المرء أنه مسلم ، ويطلق الشعار الاسلامي لفظاً : لا إله إلا الله ، محمد رسول الله .

الذين يعيشون بصفتهم ضحايا «العُتاة والظَلَمة» ، ويطمحون - من ثم - إلى «الخلاص» على أيدي «المخلص» . وعلى هذا ، فإن لحظة من «الديموقراطية الخلاصية» تطبع أهمية ذلك الخطاب المسيحي بطابعها ، وتجعل هذا الأخير خاصاً بالطبقات والفئات الدنيا من المجتمع الفلسطيني والامبراطوري ، حتى في الحال الذي تجرد فيه هذه الطبقات والفئات وتدخل في عالم لا واقعي مفترض . وإذا كان الاحتمال كامناً في الخطاب المذكور لتجيير أهميته لصالح الجميع - دون استثناء - ، أي لصالح «الطّاعِن والطعين» ، على حد تعبير بودلير الشعري ، فإن ذلك قد أسهم في تعقيد الموقف وجعله مضطرباً غير حاسم ، بحيث استُطيع ، لاحقاً ، تحويله - بصورة حاسمة ورئيسية - إلى اقنية سلطة الدولة السياسية مباشرة ، أي إلى أقنية «الطّاعن» .

وعلى ذلك ، فإذا كان الأمر على النحو المذكور ، فإن أهمية «التعميد» ، كما طرحه يوحنا المعمدان ، كانت خطيرة إلى درجة الحسم في التمييز العقيدي والاجتماعي بين المسيحية اليسوعية واليهودية . فهذه الأخيرة ظلت - في بنيتها العامة الإجمالية كما وردت في العهد العتيق - تمثل ايديولوجية تسلط اجتماعي اقتصادي وسياسي وديني في أيدي الكهنوت اليهوي ، ذلك الكهنوت الذي ظل مهيمناً طوال مراحل عديدة ، هي بصورة خاصة مراحل «القضاة» و «الأنبياء» و«الملوك» ؛ مع الاشارة إلى أن هذه المراحل كانت - بمعنى ما ودرجة ما - متداخلة فيما بينها ومخترقة من قبل بعضها بعضا . وبذلك فقد ظلت اليهودية - في توجهاتها التوراتية العامة - تجسد موقفاً لاشعبياً ولا ديموقراطياً ومناهضاً للأوساط الشعبية على نحو خاص ، في الداخل اليهودي وفي خارجه . ولابد من الاضافة إلى ذلك بأنها (اليهودية كعقيدة) لم تخرج - في بنيتها الذهنية الكبرى - عن وهم «الشعب المصطفى المختار» المقترن ضرورةً بموقف مناهض لـ «الغوييم» وحاقد عليهم . وقد ترتب على ذلك أن نشأ في الأوساط اليهودية العليا - ربما باستثناء بعض الحالات التي برزت مثلاً أثناء حكم الملك سليمان - حقد تاريخي على أولئك «الغوييم» ، بالتعبير اليهودي ، وعلى «الأمم» ، بالتعبير المسيحي ، بحيث مثل ذلك جميعاً سداً منيعاً في وجه تصورات «الخلاص الكوني» و «وحدة الأمم» و «وحدة المبهوظين المضطهدين» . وهذا الموقف يقدم نفسه ويفصح عنها بوضوح في الخط العام ، الذي يحكم نصوص «العهد العتيق» ، ناهيك

عن امتداده «التطبيقي» المتمثل بـ «التلمود»[١] .

ولكي ندرك أهمية «التعميد» في الفعل المسيحي اليسوعي الجديد ، نثبت بعض الآيات من «انجيل يوحنا» ، بحيث يتضح لنا الرأي العام السائد ، في حينه ، على صعيد ذلك . يقول يوحنا الانجيلي :

«وبعد هذا كان عيد اليهود فصعِد يسوع إلى أورَشليم . وإن في اورشليم عند باب الغنم بِركة تسمى بالعبرانية بيتَ حِسْدا لها خمسة أروقة . وكان مضطجعاً هناك جمهور كثير من المرضى من عُميان وعُرْج ويابِسِي الأعضاء ينتظرون تحريك الماء . وكان ملاك الرب ينزل أحياناً في البركة ويحرك الماء فالذي كان ينزل أولاً من بعدِ تمويج الماء كان يُبْرأ من كل مرضٍ مسَّه . وكان هناك رجل سقيمٌ منذ ثمانٍ وثلاثينَ سنةً . فلما نظر يسوع هذا ملقىً وعلم أن له زماناً كثيراً قال له أتحب أنْ تُبرأ . فأجاب السقيم ياربِ ليس لي انسانٌ إذا تموج الماء يلقيني في البركة بينما أكون متقدماً ينزل قبلي آخر»[٢] .

---

١) ان هذا «الخط العام» ، الذي يهيمن في النصوص المعنية ، يعمل البعض من الباحثين على التشكيك فيه ، وذلك باستبداله بـ «خط عام» آخر سمته الكبرى أنه «ثوري» . هذا ما نجده لدى أحد ممثلي «المدرسة الفرانكفورتية» في دراسته لـ «العهد العتيق» ، وهو Erich Fromm . ففي كتابه (Ihr werdet sein wie Gott- Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, uebersetzt vom Amerikanischen, sachbuch ro Reinbek bei Hamburg 1980, S. 9-10),
يكتب مايلي : «إن العهد العتيق هو كتاب ثوري . فموضوعه هو تحرير الانسان من قيود الدم والأرض ، من الاخضاع للأصنام ، من العبودية والسادة الأقوياء ، وذلك باتجاه الحرية والفردية ، الوطن والانسانية كلها . (ولقد كان هذا الطابع الثوري للعهد العتيق هو الذي تحول إلى الخط الموجه للفرق المسيحية الثورية قبل الاصلاح وبعده)» .

إن الحديث عن «كتاب ثوري» أمر لا يحتمله هذا «الكتاب» ، الذي يعنيه المؤلف . ولعلنا نقول أنه في الحد الأعلى يمكن التحدث عن بعض توجهات إنسانية تقدمية بالمعنى التاريخي في ذلك الكتاب ، أي في «العهد العتيق» ، تلك التوجهات التي لم تتحول إلى الطابع الرئيسي لهذا الأخير . وقد كنا ـ في مواضع سابقة ـ قد أتينا على جوانب من هذه المسألة . وإذا كنا سنقول لاحقاً ، مع برونوباور وماركس ، أن المسيحية تتوج اليهودية ، فان ذلك لا يتصل بالمعنى الذي يطرحه Fromm في كتابه المذكور فوق .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع للقديس يوحنّا ٥/ ١-٧ .

من هنا ومن خلال وضع تلك النماذج البائسة الفقيرة من الناس ، الذين يحدث الانجيل اليوحناوي عنهم ، ندرك الأهمية الشعبية حقاً للتعميد بـ «ماء القداسة» ، «ماء الشفاء» الموجود في بركة ماء مشاع بين الناس . وحين يأتي يوحنا المعمدان ويجعل من هذا الأمر (التعميد) مركز «الشفاء البشري» من البؤس والاضطهاد ، فاننا نستطيع أن نتصور رد الفعل الايجابي العميق والشامل الذي لقيه في تلك الأوساط البشرية . وإذا لاحظنا ما ترتب على ذلك من نتائج مباشرة في طليعتها تصديع «الجيتو» اليهودي النخبوي ، تبينت لنا القوة العملاقة التي برزت فيها العقيدة الدينية الجديدة ، المسيحية ، كديانة جماهيرية كاسحة متصاعدة ؛ كما وضحت لنا أبعاد الهلع الكبير الذي أخذ يدب في حياة الكهنوت اليهودي النخبوي والطبقات الاجتماعية العليا في فلسطين وروما . ان ماأتى به المعمدان ، أحدث دوياً في البنية العقيدية اليهودية ، التي وإن أخذت ببعض الطقوس كشكل من أشكال التعميد ، إلا أنها ظلت ترى في هذا الأخير ، أولاً ، أمراً خاصاً بـ «الشعب المصطفى المختار» ، وثانياً ، شيئاً لا يخرج عن فعل «خارجي»[1] . وإذن ، لنا أن نجد فيما قدمه المعمدان «بدعة» خطيرة و «هرطقة» لم يكن السكوت عليها ممكناً . وهنا ، ندرك دلالة الثمن الذي كان على المعمدان أن يدفعه على يد هيرودوس اليهودي .

إن العنصرين المأتي عليهما في نطاق تصور «التعميد» والمحدِّدين للبديل الجديد ، لم تتح لهما إمكانية التحقق على نحو فجائي وبصيغة دفعة واحدة . لقد كانت هنالك مرحلة انتقالية من اليهودية إلى المسيحية تمثلت بـ «الاسينية» ، تلك الفرقة الدينية «الشيوعية» التي كنا قد تناولناها بحثاً وتقصياً في مواضع سابقة متعددة . إن انتقالية الموقف المذكور ظهرت في أن التعميد الاسيني وإنْ استطاع أن

---

١) يكتب دانيال روبس حول هذا النمط الخارجي من العماد قبل يوحنا المعمدان ، مايلي : «ولكن العماد ، قبل يوحنا ، لم يكن سوى لون من الشعائر الخارجية . ولا جرَم أن غسل الجسد بالماء يوحي ، بطريقة عفوية ، بتطهير النفس من أوزارها . . . فالوضوء الموسوي لم يكن سوى اغتسال ضروري ، قبل القيام بعمل ديني . و (المعمودية) ، عند الاسينيين ، لم تكن سوى حفلة لقبول المريد بعد سنة من التدريب ، ضمن الجماعة الرهبانية ، والترخيص له في ممارسة الوضوءات اليومية» . (دانيال روبس : يسوع في زمانه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤ـ ١٥) .

ينجز مهمة الانسلاخ من دائرة الطقوس اليهودية الرسمية ، إلا أنه لم يخرج عن حدود أعضاء «الجماعة الاسينية» نفسها . وبتعبير آخر يمكن القول بأن التعميد الاسيني جسد ردّ فعل سلبي على الطقوسية اليهودية ؛ لأنه لم ينقل المسألة إلى الوجه الايجابي منها ، وهو تعميد ينظر صوب المجموع من «الأمم» .

إنه ردّ فعل انطلق من رفض «الكل العمومي» باتجاه «الجزء الخصوصي» المتفرّد بتجربته الخاصة . وهذا ما يدعونا للقول بأن التعميد المذكور خُنقت آفاقه الشعبية والأقوامية (الأممية) بسبب استمرار تصور «الشعب المصطفى المختار» في أوساط الاسينيين وغيرهم من الذين بحثوا عن طريق لـ «الخلاص» ؛ إضافة إلى ذلك ، يمكن القول بأن المعمودية الاسينية كانت ، من حيث الأساس وكما يرى روبس بحق ، احتفالاً طقوسياً يهيء المريد لدخول عالم الفرقة الصغير ، الاسيني .

ان يوحنا المعمدان هو الذي تمكن من اجتياز مرحلة الانتقال من اليهودية إلى المسيحية ، أو لنقل بمزيد من التدقيق ، من الاسينية ، التي حافظت على ارتباطها «الاتني» باليهودية وعلى صيغة للتعميد فيه الكثير من الطقوسية الخارجية ، إلى المسيحية . فهو ، الاسيني الجذور ، انطلق «نبياً» يتنبأ لليهود بالخلاص ، أو يقدمه هو لهم . وكانت التصورات التي طرحت حول شخصيته والأحلام والآمال التي اقترنت باسمه ، واحداً من الأسباب الكبيرة ، التي اسهمت في التمكين له ضمن الأوساط الشعبية الفقيرة . من تلك التصورات والأحلام والآمال ما نقرأه في انجيل مرقس ، مثلاً :

> «كان يوحنا يعمّد في البرية ويكرز بمعمودية التوبة لغفران الخطايا . وكان يخرج إليه جميع أهل بلد اليهودية واورشليم فيعتمدون منه في نهر الأردن معترفين بخطاياهم . وكان لباس يوحنا من وبر الإبْل وعلى حقْوَيْه مِنطقة من جلد وكان طعامه الجرادَ وعَسل البرّ»[1] .

إن شخصية من هذا النمط الذي يستجيب للأحلام الشعبية ويعزّيها ويعززها ويدغدغها ، كانت من القدرة بحيث تمكنت من إلهاب الرأي العام في تلك الأوساط تأميلاً وتعزية وتشجيعاً ، وكذلك تحريضاً وتحفيزاً . ومن هنا ، نفهم لماذا يقدّم إلينا

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مَرْقُس ١/ ٤ـ٦ .

المعمدان على أنه ضحية السلطة اليهودية الغاشمة المتواطئة مع العدو الخارجي ، روما ؛ حيث نُخبر بأن قتله تم على يد هيرودوس اليهودي صنيعة روما . وكانت الجموع من أولئك الفقراء العجزة والمرضى والمسلوبين والمقهورين تسأله : «(ماذا نصنع إذن ؟» ، فيجيبهم قائلاً : «من له ثوبان فليعط من ليس له ومن له طعام فليفعل كذلك» . وكان يقول للعشارين وسائر أضرابهم من الجباة : «لا تتقاضوا اكثر مما فرض لكم» ، وللجنود : «لاترهقوا أحداً ولا تفتروا على أحد ، واقنعوا بمرتباتكم»)[1] .

هكذا ، كان وضع المعمدان من موقع «الظامئين الى العدالة» ، ومن موقع «مغتصبي العدالة» بمؤسساتهم المتعددة ، كالادارة والجيش . وهنا ، بالضبط ، كان هذا النبي ، كذلك ، خيّاباً ، على حد تعبير دانيال روبس في نفس المكان السابق . لقد خيب آمال الأعلَين من اليهود ومهووسيهم الحالمين بـ «عودة مظفّرة للمجد القديم» . فهو «لم يعلن ولا مرة واحدة ان ذاك المسيح الذي راح يعلن نفسه بشيراً به ، سوف يعيد إلى اسرائيل سالف مجده وسطوته . وهو ، إلى ذلك ، لم يحصر تعليمه في العبرانيين الخلّص ، وأهل الفضيلة المواظبين على التأمل في الشريعة ، بل راح يقبل بين يديه أقواماً من العشارين الذين بات إثمهم في الناس أمراً مكشوفاً ، وجماعات من الجنود وحتى من الوثنيين»[2] .

ونلاحظ كيف قطع يوحنا المعمدان الصلة نهائياً مع وهْم «الشعب المصطفى المختار» ، حين دعا إلى «المعمودية بالتوبة» ، التي يمثل التعميد بالماء وجهها الآخر ، واصلاً ـ بذلك ـ إلى «وحدة الأمم بالمخلص» . وهذا ما مثل ، في حينه ، فعلاً ، خطوة كبرى باتجاه عالمية الدين الجديد . ففي «انجيل لوقا» نقرأ بعض هذه المواقف على النحو التالي :

«وكان يقول للجموع الذين كانوا يأتون إليه ليعتمدوا منه يأولاد الأفاعي من دلّكم على الهرب من السُّخط الآتي . أثمروا ثمراً يليق بالتوبة ولا تجعلوا تقولون ان ابانا ابراهيمُ لأني أقول لكم إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة

١) دانيال روبس : يسوع في زمانه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣ .
٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٣ـ ١٤ .

أولاداً لابراهيم»[1]

ان هذا الموقف العمودي ليوحنا واضح ، اذن ، في مسألتين اثنتين ، أولاهما أنه اختط طريقاً مختلفاً عن الموقف العمودي اليهودي ومناهضاً له ، وأخراهما أنه أدخلنا في العالم المسيحي المباشر . ويمكن صوغ هتين المسألتين في أن المعمدان هو ـ بغض النظر عن قضية شخصه الواقعي التاريخي وفيما إذا هو نفسه قد اعلن نفسه مسيحاً أو لم يفعل ذلك ـ عمود رئيسي في العقيدة المسيحية ، خصوصاً وبالضبط من موقع معموديته التي رأيناها مناوئة للاثنية اليهودية النخبوية ومؤدية إلى معنى المعمودية الروحية المائية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لم يعد مقبولاً ما يعلنه دانيال روبس من أن معمودية يوحنا هذا هي «غير المعمودية المسيحية» . ولماذا ذلك ؟ نقرأ الجواب لدى الباحث : «الواقع أن السابق (أي يوحنا المعمدان) ، في ذلك أيضاً ، لم يخرج عن نطاق مهمته . فهو قد أرشد إلى الطريق ، ولكنه لم يجر فيها حتى النهاية . فمعموديته هي غير المعمودية المسيحية ، حيث الماء هو اكثر من رمز ، بل اكثر من عربون للتغير الباطن . فالماء ، في المعمودية المسيحية ، له قوة علوية فاعلة ، تحُل في المعتمد التائب روح الله بالذات . وذلك الفرق الجوهري قد أشار إليه المعمدان نفسه ، يوم صرح ، في تواضعه السامي . . . »[2]

ان القول بأن معمودية «المعمدان» هي غير تلك المسيحية ، لا يتطابق مع رأي آخر للباحث اللاهوتي نفسه على الصفحة نفسها ، وذلك حيث يعلن أن «معمودية يوحنا كانت تختلف عن ذلك (أي عن الشعائر الخارجية) اختلافاً كبيراً . وذلك أنها كانت (معمودية توبة) ، أي أنها كانت تدل ، بدلالة خارجية ، على الرغبة الصريحة في الإنابة إلى الله . . . (كما كانت) مشروطة بتبدل كامل في المسلك . فالدخول في الماء كان ، في نظر يوحنا ، دليل الإنابة إلى الله ، والتوبة عن المعاصي . ومن ثم فلم تكن تلك المعمودية ، لتُمنحَ ـ على ما يبدو ـ إلا مرة في العمر ، كمستهل حياة جديدة»[3] .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٣/ ٧ـ٨ .
٢) دانيال روبس : يسوع في زمانه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥ .
٣) نفس المرجع السابق ومعطياته .

إن «إخراج» يوحنا المعمدان من الدائرة المسيحية يتعارض ، على الأقل ، مع معطيين اثنين كلاهما يقود مباشرة إلى هذه الدائرة . المعطى الأول يكمن في أن المعمدان قدم معموديته على أساس «أممي وشعبي» وباتجاه «الداخل» . ولقد كان ذلك شرطاً ضرورياً لتحقيق النقلة من النخبوية إلى الشعبية ، ومن الجيتوية إلى الانفتاحية ، وكذلك من الشكلية إلى الداخلية (الجوّانية) . أما المعطى الثاني فيقوم على أن المعمدان إياه لم يبق - في معموديته - بعيداً عن «الروح القدس» ، الذي يوحد بين اللاهوت والناسوت ، بين يسوع الهاً ويسوع انساناً ، أي بين «التائب» و «التواب» . وما علينا إلا أن نستعيد ماأثبتناه على لسان «متى الانجيلي» ، الذي حدثنا كيف «ظهر الروح القدس» حالما اعتمد يسوع على يد يوحنا المعمدان ، لكي نلاحظ الموقع الذي يحتله تأثير هذا الأخير في شخصية المسيح يسوع نفسه ، أي لكي نتبين البعد الدلالي لاقتران «انفتاح السماوات ونزول الحمامة - الروح القدس» بتعميد المعمدان ليسوع المسيح ؛ مما يحيلنا ، ثانية وبقوة ، إلى تصور اندغام شخصيتيْ المعمِّد بالمعمَّد :

«فلما اعتمد يسوع (على يد المعمدان) صعِد للوقت من الماء فانفتحت له السماوات ورأى روحَ الله نازلاً مثلَ حمامة وحالاًّ عليه . وإذا صوت من السماء قائلاً هذا هو ابنيَ الحبيب الذي به سررتُ» .

نستطيع القول ، والحال كذلك ، بأن «معمودية التوبة» لدى يوحنا المعمدان توصلنا إلى خط الانفصال عن الشريعة اليهودية في الاعتبارين اللذين أتينا على ذكرهما قبل قليل ، كما تدخلنا في العالم المسيحي الجديد ، عالم «الرحمة لا الذبيحة» وعالم «الكرامة الداخلية» . وقد كتب هيجل ، في حينه ، محدداً خط الانفصال ذاك من موقع يوحنا نفسه ، وبعدَه يسوع المسيح : «بين اليهود ، يوحنا هو الذي جعل البشر من جديد متنبهين إلى الكرامة التي هي كرامتهم ، الكرامة التي يجب أن لا يعتبروها آتية إليهم من الخارج ، بل عليهم أن يبحثوا عنها في أنفسهم ذاتهم ، في أناهم الحق . . . ان تطور العقل هو المصدر الوحيد للحقيقة وللتهدئة ، المصدر الذي لم يدّع يوحنا أنه يمتلكه دون الآخرين أو كشيء نادر ، بل الذي يستطيع كل البشر أن يجعلوه يتدفق في أنفسهم . . .

ولما كانت أعياد الفصح تقترب من جديد ، ذهب يسوع هو أيضاً إلى اورشليم . أثناء مكوثه هناك ، اعتبر اليهودُ فضيحةً كبيرة كونـه ذات مرة اسدى خدمة لمريض فقير يوم السبت . رأوا في ذلك انتهاكاً لهذا اليوم المقدس وغروراً مدّعياً بموجبه لا يعتبر صاحبه اجبارية وصيةً املاها الله نفسه . وبموجبه يأخذ لنفسه حقاً هو ملك لله وحده ويعتبر سلطته مساوية الإله . فأجابهم يسوع : «إذا كنتم تعتبرون انظمتكم الكنسية ووصاياكم الوضعية القانونَ الأسمى المعطى للانسان ، فأنتم بذلك تنكرون كرامة الانسان والسلطة التي فيه بأن يستخلص بنفسه مفهوم الالوهية ومعرفة هذه الالوهية . هذا الذي يدعوه الانسان أناه ، هذا الذي به هو فوق القبر والتفسخ ، وهذا الذي به سيعطي نفسه الثواب المستحق ، هو قادر على أن يحكم على نفسه . هذا الأنا ينكشف بوصفه العقل الذي تشريعه لا يتوقف على شيء ، الذي مامن سلطة في الأرض أو في السماء تستطيع أن تعيّن له مقياساً آخر للحكم . هذا الذي أعلّمه ، لا أعلنه بوصفه فكرتي وملكي ، لا أطلب من أحد أن يقبله استناداً إلى سلطتي إذ أنني لا أبحث عن مجدي . أضع وأخضع تعليمي لنقد العقل الكلي الكوني الذي سيقرر كل واحد على الايمان به أولا . . لعلكم تعتقدون أن الألوهية القت في العالم بالجنس البشري ، تركته للطبيعة ، بدون أي قانون ، بدون أي وعي للهدف الأخير لوجوده ، بدون إمكانية أن يجد في نفسه كيف يستطيع أن يسرّ الالوهية ؟ لعلكم تعتقدون أنها مسألة حظ أن معرفة القوانين الأخلاقية التي تكون اعطيت لكم وحدكم ، لهذا الركن من الأرض ، لا يدري أحد لماذا ، وحدكم من بين جميع أمم الأرض ؟ ان ضيق رؤ وسكم هو الذي يجعلكم تتخيلون ذلك . أنا أقف فقط مع صوت فؤ ادي ووعيي . من يصغي بانتباه إلى هذا الصوت الحق تنيره الحقيقة التي في هذا الصوت . الإصغاء الى هذا الصوت هو الشيء الوحيد الذي أطلبه من اتباعي . هذا القانون الداخلي قانون للحرية ، القانون الذي يعطيه الانسان لنفسه ويخضع له بحرية . انه أزلي . فيه عاطفة الخلود . . .»[1] .

* * *

١) هيجل : مختارات . لوفافر وغوترمان ، Idées ، جزءان ، الجزء ٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٨١ (ضمن مقدمة كتاب : باور ـ ماركس ، حول المسألة اليهودية ، دار الحقيقة ـ بيروت ، ترجمة وتقديم الياس مرقص ، دون تاريخ النشر ، ص ٣٩ ـ ٤١) .

بيد أن المسألة وإن كانت في الخطوط العامة التي أوردناها ، ذات بعد واضح باتجاه التحول من النخبوية الإثنية إلى الشعبية الأممية ومن الخارج إلى الداخل ، إلا أن هنالك مواقف أخرى يثيرها بعض الباحثين لعلها تضيء نقاطاً أخرى من المسألة باتجاه ما يربط بين اليهودية والمسيحية . ان برونو باور يطرح من المشكلات المتصلة بمسألتنا ما يدعو حقاً إلى التأمل العميق . فعلى صعيد الجانب الأول (التحول من النخبوية الاثنية الى الشعبية الأممية) . يكتب الفيلسوف المذكور مايلي : «اليهودية كفر يتوجه ضد كل الشعوب والعلاقات الشعبية . إنها بذلك غير منسجمة إذا كانت بعدُ ايماناً بهذا الشعب الوحيد (أي اليهودي) وتحاول الاستناد إلى علاقات شعبية .

المسيحية تتخطى هذا التناقض مع الذات . تجعل كلياً الكفرَ بالشعوب ، لا تستثني هذا الشعب الوحيد من كفرها وتوجه ثورتها ضد جميع العلاقات الدولية والشعبية . باسم الانجيل يجب ترك (البيت ، الاخوة والأخوات ، الآباء ، المرأة والأولاد) من أجل كسب كل شيء من جديد مضروباً بمئة . ولكن الوطن والأهل والأشقاء والزوجة والأولاد التي تُكسب مضاعفةً مئة ضعف ليست ولم تعد وطناً ارضياً واقعياً ، أشقاء واقعيين ، أباً وأما واقعيين ، أبناء واقعيين ، الزوجة المكسوبة مضاعفةً مئة ضعف ليست سوى ظاهر ما فقد وترك : انعكاسه السماوي . المسيحية فعلت مالم تفعله اليهودية إلا بشكل ناقص وبلا منطق . طردت الانسان من بيته ، من شرطه الدنيوي ، ومن علاقاته ، كما ومن علاقته إلى الدولة والشعب ، كي تعيد له كل ما خسره باسم الانجيل تحت شكل عجيب رائع مدهش : وطن عجيب ، بيت عجيب . . . زوجة عجيبة»[1] .

ويتابع باور فكرته المثيرة النافذة ، خالصاً إلى مزيد من تعميم الموقف وضبطه على صعيد التواصل والتفاصل فيما بين الفريقين : «المسيحية تجاوزت الحواجز بين الشعوب وأسست الجماعة الكلية الكونية ، ولكنها اكملت اليهودية أيضاً في شكل كمال وتعميم الخصوصية والاستبعادية . اليهودية لم تفعل سوى طرد الشعوب الأخرى من الشعب الوحيد : بالمقابل الجماعة المسيحية تطرد كل طابع شعبي ، كل خصوصية قومية ، وتوجه حماستها ضد كل شعب يريد أن يعتقد بنفسه وأن يعطي

١) برونو باور : المسألة اليهودية . ضمن : المرجع السابق ومعطياته ، ص ٩٩ .

نفسه قوانين من أجل ايمانه بنفسه وفي ثقته بتبريره . أخيراً ، المسيحية تطـرد أياً ينتسب الى نفسه . . لاتريد أن تحوز الانسان الواقعي بل الانسان الذي يطرد من انسانيته الحقة ، الانسان المولود من جديد ، الانسان الاعجوبة»[1] .

ان ما يطرحه برونو باور ، هنـا ، لا يتعـارض ـ بمعنـى أسـاسي ـ مع ما أدرجناه في اطار التحـول من النخبـوية الاتنية اليهـودية إلى الشـعبية الأممية ، ولا ينقضه ، بقدر ما يسلط ضوءاً كثيفاً آخر عليه . والأمر هذا يظل متصلاً ، بحدٍّ ما ضروري ، بيوحنا المعمدان . فصحيح أن اليهودية لم تفعل سوى أنها شطـرت البشرية إلى «الأغيار ـ الغوييم» و «المصطفين المختارين» وجعلت من أولئك وعلى هذه الطـريق (أي بمقياس المصطفـين المختـارين هؤلاء) لا بشراً ، وأن المسيحية أخرجت الجميع من دائرة «البشر المشخصين» ؛ بيد أنـه في هذا الموقف المسيحـي بالذات كمنت لحظة عظمى من الشعبية الأممية ذات التوجه الخلاصي . ولاشك أن تجريد المشخص والانطلاق من هذا التجريد يضعف من هذا الأخـير إنْ لم يكن قادراً على شلّه . بيد أن عملية التجريد تلك إذ اقترنت بإدانة اجتماعية وأخـلاقية لذلك المشخص (الذي تمثل بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي كانت في طور التأزم في حينه في فلسطين والمجتمع الروماني عامة) ، فإنها استطاعت ـ على الأقل في مراحلها الباكرة ـ أن توجـه إليهـا ضربـات موجعـة . فبالحـد الأدنـى ، استطاعت المسيحية الباكرة المعمدانية أن تشكك في المثل العليا المهيمنة آنذاك . وفي هذا إشعال للعواطف وتحريك للعقول ـ بصورة ما ـ باتجاه بديلٍ ما آخر غير الذي قدمه اليهود يهودياً . وواضح أننا نشتق ، هنا ، معنى الفعل الايجابي بمثابته ـ في أساس الأمر ـ فعلاً سلبياً . وهذا يدعونا إلى مواجهة برونو باور ـ في موقفه هنا ـ بهيجل ، الذي رأى في «عماد التوبة» ليوحنا «عماداً للكرامة الـداخلية» ؛ بغض النظر عن أن الفيلسوفـين كليهما أهمـلا ـ على هذا الصـعيد ـ اللحظـة المشخصة

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٠٠ . ويزيد برونو باور هذا الحكم تعميقاً إذ يطرحه بالصيغة التالية : «سابقاً تصرف اليهود تصرفاً استبعادياً : ماعملوه للشعوب ، يرده المسيحيون اليهم في قياسه الكامل . في سلوك المسيحيين ، يصاب اليهود باستبعاديتهم الخاصة التي عنهم ورثها المسيحيون ولم يفعلوا سوى حملها إلى كمالها» . (نفس المرجع السابـق ومعطياتـه ـ ص ١٠٧) .

التاريخية لمرحلة الانتقال الهامة والمعقدة مما قبل الميلاد إلى ما بعده .

ولابد ، في هذا المعقد من المسألة ، من الإلماع إلى أن عملية الانتقال تلك من المشخص إلى المجرد ضمن التعميد اليوحناوي ، والمسيحي عامة ، كانت مشروطة ببروز تصور «الآخرة أو العالم الآخر» بصفته «موطىء السلام والسعادة الأخير» . وهنا ، ينبغي التأكيد على أن هذا التصور السلبي في ذاته تحول - ضمن ظروف نشوئه وتبلوره آنذاك - إلى قوة كاسحة في أيدي الجمهور الواسع من الفقراء والمفقرين ، تلك القوة التي عملت على توجيه سهامها صوب المثل العليا للمجتمع العبودي الامبراطوري وجوانبه الأخرى ، بما في ذلك العلاقات المشاعية القروية في فلسطين . ولعلنا نقول - تعميقاً لهذه المسألة - ان عملية التجريد (تجريد المشخص) وتصور العالم الآخر انطويا على وظيفة سلبية ، هي وظيفة التهديم ، تهديم هذا العالم ، بما ينطوي عليه من الصلبان التي يُرفع عليها «المتعبون المثقلون» . وهذا يعني أن ذينك العنصرين لم يكن بمتسعهما أن ينجزا وظيفة ايجابية (وظيفة البناء) إلا على سبيل الوهم . نعني بذلك : المسيحية لم تبن مجتمعاً جديداً يتسم بمثلها العليا التي وضعتها أمام أعينها ، مجتمعاً يقوم على «المحبة والعدالة والكرامة والتوبة الخ . . .» ؛ ذلك لأنها إذ رفضت ولفظت المجتمع القائم المتسم بـ «الكراهية والظلم والامتهان والمكابرة الخ . . .» ، فانها لم تخرج عن نسيجه وعليه إلا في حدود المستحيل فعلاً والممكن وهماً . وهنا ، بالضبط ، في وهمية تمكين المستحيل ، كمنت القوة السلبية التهديمية للمسيحية ممثلةً - في هذه الحال - بعمدانية يوحنا . ومن ثم ، فنحن نواجه أمامنا الوهم وقد تحول إلى سعادة وعزاء ، لحين ما ، وإلى قوة تدميرية ، لحين آخر .

ولعلنا نثبت ما كتبه فريدرك انجلز بخصوص «المخرج الوهمي» الكبير ، الذي وجدته المسيحية الباكرة عموماً (وضمنها معمودية يوحنا) في تصور «خلود الروح أو النفس» ، أي «استمرارها بعد الموت» . كتب انجلز في «تأريخه للمسيحية الباكرة» مايلي : «إن هذا المخرج وجد نفسه ، ولكن ليس في هذا العالم . وكما كانت الأمور ، ماكان لهذا المخرج إلا أن يكون دينياً ؛ وهنا انفتح عالم آخر . ان استمرار وجود الروح (النفس) بعد موت الجسد ، كان قد أصبح شيئاً فشيئاً أداة اعتقاد معترفاً بها في كل انحاء العالم الروماني . كما أن نوعاً من

الإثابة والمعاقبة للأرواح الميتة على أعمالها التي اقترفتها على هذه الأرض غدا شيئاً فشيئاً مقبولاً . . . وفي الحقيقة ، لم يكن الاحتمال ممكناً لتحويل الرؤية الرواقية الفيلونية للعالم والتقشف إلى مبدأ اخلاقي أساسي لدين عالمي جديد يجتذب الجماهير الشعبية المضطهدة ، إلا مع تكون الأفق لوجود إثابة على الأعمال تتم في العالم الآخر»[1] .

وإذن ، فنحن نرى في عملية التشكيك الكبرى والعميقة التي قامت بها المسيحية الباكرة (المعمدانية) بالعالم الذي أصبح ، في حينه ، في سقف أزمته التاريخية . الوجه الأول الأساسي من المهمة التي انجزتها . أما الوجه الثاني فقد اتضح من خلال البديل الوهمي الذي صنعته في ضوء الأداة الرواقية . ومن هنا ، فإذا كانت اليهودية الإثنية النخبوية قد اسقطت رقعة كبرى من التاريخ المشخص ممثلاً بكل ما لا ينضوي من الشعوب تحت حدّ اليهودي ، فان المسيحية بالحاقها كل التاريخ بيسوع ، تلغي كل التاريخ المشخص . ولكن اليهودية تلك بالغائها «العام الأممي» ودمجه بـ «الخاص اليهودي» ، وجدت نفسها أمام خاص عديم العام أو عام زائف عديم الخواص . وهذا ما جعلها بعيدة عن أن تكون مشتركةً «مع مصالح التاريخ»[2] ؛ في حين أن المسيحية ـ خصوصاً في طقس التعميد بالماء أو «بالروح القدس» ألغت الخواص لصالح عام مجرد بعيد عن التشخص الانساني «الأممي» ، الذي كان ـ بالأصل ـ من وراء نشوء المسيحية عموماً . وفي هذا وذاك ، ضحّت المسيحية بـ «وفائها» للواقع المشخص المزري والمفعم بـ «الخطيئة» الذي كمن وراء نشوئها وشعورها بالاستفزاز الكبير ، وذلك لصالح التآخي مع عالم ينكر إنكاراً تاماً مطلقاً أن يكون له أصل ما في ذلك الواقع .

وجدير بالاهتمام العميق أن هذا العنصر اللاتاريخي المشترك في اطار الدينين كليهما استطاع ، بأشكال ووتائر مختلفة ، أن «يحرض التاريخ» ضدهما : ضد اليهودية ، حيث نشأت المسيحية ؛ وضد المسيحية ، حيث أخفقت في تقديم البديل وحيث نشأت الكنيسة السلطوية لتستوعبهما كلتيهما ضمن قبضة واحدة . وهذا يسمح لنا أن نخصص ، بتحديد اكثر ، الوظيفة التي مارسها «التعميد» على

1) Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums- a.a.O., S. 270.

٢) برونوباور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٠ .

يد المعمدان بمنحيين اثنين ؛ الأول منهما تمثل بتجريد اليهودية الحدَّ النهائي من «التاريخية» ، التي تبقّت بصورة هزيلة ضامرة تعبيراً عن الاعتراف بوجود شعب مختار واحد أحد ؛ أما المنحى الثاني فقد برز عبر الارتفاع من التاريخ إلى المعجزة (يسوع المسيح) . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الدينين اسهما ـ بالمعنى السلبي ـ في اثارة الموقف بايصاله الى حدوده القصوى . وهنا يصح أن نورد ما قاله برونو باور على هذا الصعيد وما أضافه ماركس على ذلك تعميقاً وتدقيقاً وايضاحاً . كتب باور : «التاريخ يريد تطوراً ، مراحل جديدة ، تقدماً ، وتحولات . اليهود أرادوا دوماً أن يبقوا أنفسهم ، ناضلوا إذن ضد سنة التاريخ الأولى . ولكن ألم يولّدوا اذن ردّ فعل بعد أن حركوا أقوى نابض في الوجود»[1] . أما ماركس فيلاحق ذلك التحدي الذي أثارته اليهودية في الآخرين ، بحيث اوصلت القضية إلى نقطة الصفر أو المئة : «نتعرف إذن في اليهودية على عنصر مناهض للمجتمع عام وراهن ،عنصر دُفع ، بالتطور التاريخي الذي شارك فيه اليهود تحت هذه العلاقة السيئة مشاركة نشيطة ، إلى ذروته في الزمن الحاضر ، إلى ارتفاع لا يستطيع فيه إلا أن يتفكك بالضرورة .

في دلالته الأخيرة ، الانعتاق اليهودي هو عتق البشرية من اليهودية»[2] .

هكذا إذن ، نكون ـ مع يوحنا المعمدان ـ قد وجدنا أنفسنا أمام بدء جديد عملاق ، وانتهاء لهذا الجديد ، في آن واحد . وسوف نلاحظ أن تصفية هذا «الجديد» ستبلغ ذروتها حين تنجز عمليةُ استئصال تاريخيةِ المشخص ، وذلك بأن يلحق التاريخ كله في «يسوع المسيح» ، الذي يقدم بدوره «تاريخاً» آخر في عالمه هو ، وحين يقود الانجيلي متى كلامَ يسوع إلى الحسم التالي ذي البعد النخبوي :

«من ليس معي فهو عليّ . . .»[3] .

---

1) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٥٣ .

٢) كارل ماركس : المسألة اليهودية (ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٠٠) .

٣) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٢/ ٣٠ . وفي سياق مناقشة برونو باور لـ «فرنكل» حول ما يمكن أن نطلق عليه «لوناً يهودياً» في المسيحية ، يكتب مايلي : «ولكن لماذا يجب أيضاً على الحب أن ينفي نفسه وعلى الانسان أن ينسحب وراء اليهودي ؟ (لأنه ، وكنتيجة لازمة عن مذهب المسيح Christ ـ يجيب السيد فرنكل ـ لايوجد أي خلاص للانسان

وإذا كانت هذه الآية اليسوعية تنطوي ـ في وضعيتها التاريخية ـ على دلالة انقسام العالم إلى فريقين كبيرين ، فريق «الأبالسة» وفريق «الشهداء» ، بحيث لابد أن ينهزم الفريق الأول لإنهاء «عالم الأحزان» ، فإنها (أي الآية) امتلكت من عناصر التزمت والنخبوية ما يكفي لايصالها إلى بعض مشارف اليهودية .

ويبقى أن نشير إلى أن المسيحية اليسوعية ـ في بنيتها الرئيسية وفي سياقها التاريخي والتراثي المشخص ـ مثلت تجاوزاً لليهودية ليس باتجاه الحل ، بقدر ما باتجاه قيادة «المأساة» إلى حدودها القصوى ، في حينه . وهذا ، من طرفه ، يجعلنا نأخذ بقولة برونوباور بأن «الدين المسيحي هو تجاوز اليهودية وبالتالي الاستبعادية اليهودية . ولكنه ليس سوى هذا التجاوز وهو تحقيق اليهودية واستبعاديتها» ؛ ولذا ، «فمن المنطقي والطبيعي أن نقول ان المسيحية هي اليهودية الناجزة وان اليهودية هي المسيحية الناقصة وغير الناجزة»[1] .

* * *

---

= خارج المسيح) . لأن المسيحي عنده هذا الخلاص في حيازته ، لذا لزاماً عليه أن يعتبر كل الآخرين الذين ليس عندهم هذا الخلاص كائنات اجنبية . المحبة التي بوصفه مسيحياً وهبها للآخرين عليه أن يسترجعها بوصفه مسيحياً . هذا واجبه : إذ ـ يلاحظ السيد فرنكل ـ (أنانية العالم يجب أن تسلّم وستسلّم في الأخير أمام الجهود المسيحية نحو الوحدة) ـ أي أمام الأنانية القدّيسة والمؤسسة وحدها حقاً وشرعاً» . (برونو باور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٤) .

ولما كانت المسيحية ، في هذا الموقع المحدد ، استمراراً وليس قطعاً لليهودية ، فإن هذه الأخيرة استمرت إلى جانب تلك «ليس فقط لأنها كانت تكوّن نقد المسيحية الديني وتشخّص الشك بالنسبة لأصل المسيحية الديني ، بل أيضاً وبالقدر نفسه أو أكثر ، لأن الروح العملية اليهودية ، لأن اليهودية استمرت ودامت في المجتمع المسيحي بل ونالت فيه تطورها الأكثر رفعة» . (كارل ماركس : المسألة اليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٢) . ويتابع ماركس على (ص ٢٠٥ من نفس المرجع الأخير) ، محدداً بالتعريف العلاقة بين الدينين : «المسيحية مشتقة من اليهودية . وقد انتهت إلى أن تعود إلى اليهودية . . . المسيحيُ كان اليهوديَ منظِّراً . اليهودي هو ، بالتالي ، المسيحي العملي . والمسيحي العملي عاد يهودياً» .

١) برونو باور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٨ ، ٩٨ .

يبقى الوجه الأخير من «التعميد اليوحناوي» ، ذلك الوجه الذي يصح أن نضعه في مقدمة الحديث عن المعمدان . إنه «سبب الخلاص والمحرض عليه» ، أي «الخطيئة» . فلقد اعلمنا الانجيليان مرقس ولوقا أن ظهور المعمدان كان ، بالأصل ، من أجل التعميد «لمغفرة الخطايا» . وهذا يشير إلى أن الأمرين كليهما يمثلان جانبين لموقف واحد . ان التعميد يتحول إلى طقس الطقوس ، أي الى الطقس الأوحد لإزالة الخطيئة التي تمثل من الانسان مصيره حتى مجيء يسوع المسيح . يقول لوقا عن يوحنا المعمدان :

«. . . كانت كلمة الله على يوحنا بن زكريا في البرية . فجاء إلى بقعة الاردنّ كلها يكرز بمعمودية التوبة لمغفرة الخطايا . كما هو مكتوب في سفر أقوال أشعْيا النبي صوتُ صارخٍ في البرية . . وكان يقول للجموع الذين كانوا يأتون إليه ليعتمدوا منه ياأولاد الأفاعي من دلّكم على الهرب من السُّخط الآتي»[1] .

فإذا كانت الخطيئة قائمة ، فان الخلاص ات لإنهائها . ولما كان هذا الخلاص «شاملاً وجذرياً» ، بالمعنى المسيحي الذي أتينا عليه ، فإن ما يتصدى لها ـ أي الخطيئة ـ لابد وأن يكون كذلك ، أي شاملا وجذريا ؛ يضاف إلى ذلك أن «جذريته» هذه تمتد إلى «الطبيعة الانسانية» ، من حيث هي . وهنا بالذات ، تكمن ضرورة التعميد ، الذي ـ هو بدوره ـ يحدث مرة واحدة يطهر فيها من الخطيئة الاصلية الكبرى . ولابد أن نذكر أن التعميد ، هنا ، أي بما هو فريد وحيد يتم لمرة واحدة ، ينطوي على رمزية تقود إلى «الفداء الوحيد» ، الذي يقدمه يسوع في شخصه . ان وحدانية التعميد هذه هي التعبير عن أن الوضعية الانسانية تنتقل من اللاطهارة إطلاقاً إلى الطهارة إطلاقاً . وهذا ما يجعلنا أمام التصور المسيحي التالي ، وهو أن الاغتسال (أو الوضوء) يتم لمرة واحدة تُزال فيه لا طهارة الانسان . وإذا كان العماد بالماء المقدس على يدي يوحنا المعمدان هو الترميز للفداء الذي يبذله المخلص الوحيد ، يسوع المسيح ، فإن عملية الخروج من اللاطهارة إلى الطهارة تغدو أمراً خارجاً عن فعل المسيحي المؤمن وخارجاً عن قدرته في الاختيار .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٣/ ٢ـ٤ ، ٧ .

وبذلك ، تكون الحصيلة ان الوضعيتين النموذجيتين الكبريين ، اللاطهارة (الخطيئة) والطهارة (العماد أو الفداء) ، تحدثان من خارج المؤمن المسيحي . وهذا يوصلنا إلى الإنابة الربانية اليسوعية في القبْل والآن والبعد ، وفي الكل والجزء ، بحيث يرتد كل شيء وبكل اعتبار إلى «المحبة» الربانية ـ ولا نقول الارادة الربانية ـ، تلك المحبة التي تحكم الكون وتقوده متجليةً في «الكلمة» بمثابتها «اللوغوس» الرواقي الفيلوني لاحقاً ، وفي «اللوغوس» بمثابته «الكلمة» المنضبطة والكلية .

ذلك الموقف يصح التعبير عنه بما كتبه برونو باور حول ما سماه «العزلة السوداوية» التي يشعر بها «المؤمن المسيحي» بفعل «خطيئته الأصلية الشاملة» . يقول باور : «باسم هذه العزلة السوداوية ، إن شعب جماعة المختارين الرائع والمقدس هو أقل من الشعب اليهودي شعب واقعي . ليس شعباً هو نفسه ، ليس ايضاً شعباً بنفسه ، ليس شعباً من طرف إلى طرف ، ليس بالتمام شعباً . في نفسه هو لاشيء بالجوهر او الأساس . ليس حاضراً ماثلاً بالواقع إلا في كبير كهنته ، في الرأس الذي يفكر من أجله وبدلاً منه ، يقرر ويحتم في كل القضايا ـ المسيح»[1] .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة الى المسيحية ، فان اليهودية تتخذ مسلكاً آخر فيه بعض التميز إزاء ذاك . فـ «الشعب المصطفى المختار» هو شعب يتمتع بعالم قدّمه إليه ربه الاله مكافأة له على تمسكه بـ «العهد» الذي يأخذه على نفسه ، وهو أن يكون شعبَه ، شعب الرب . فـ «الخطيئة الأصلية» ، وإنْ تمت وحدثت ، فإن «الخلاص» منها ومن أوزارها ليس أمراً منوطاً بفعل كوني لاحق ؛ كما أنها لا تصيب هذا «الشعب» ، بعد أن تعهده الرب وجعله خاصاً به . ان الخطيئة ، هنا ، تتجسد في «الآخر» ، في «الغوييم» ، بكل ما ينطوي عليه هذا «الآخر» من تجليات بشرية وحيوانية ونباتية وطبيعية . فالرب يأمر شعبه بأن يبيد ليس فقط «الشعب العدو» ، بل كذلك «البهائم العدوّة» و «الأشجار العدوة» و «الأبنية والطرق العدوة» ، وبكلمة «المدن العدوّة برمّتها» . وهذا يشير إلى أن العالم الذي يعيش فيه اليهودي التوراتي ينقسم إلى شطرين كبيرين انقساماً مطلقاً وكلياً في الجوهر ،

---

١) برونو باور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠١ .

عالم اليهودي المقدس ، وعالم اللايهودي النجس . ولنأخذ بعض الأمثلة التوراتية على ذلك الموقف المأتي عليه : الخلاص من الخطيئة يتم هنا ، في هذا العالـم ، ولكن فقط بالنسبة الى اليهود المصطفين المختارين من الرب :

«لأنك شعب مقدس للرب الهك وقد اصطفاك الرب لتكون له شعباً خاصاً على جميع الشعوب التي على وجه الأرض» ؛[1]

«وقال يعقوب ليوسف ان الله القدير تجلّ لي في لوزَ في أرض كنعان وباركني . وقال لي هاأنا أنمّيك واكثّرك واجعلك جمهور شعوب واعطي نسـلك هذه الأرض من بعدك مِلْكاً ابدياً»[2] ؛

«فاضرب أهل تلك المدينة بحدّ السيف وأبسلها بجميع مافيها حتى بهائمها بحد السيف . وجميعَ سَلَبِها اجمعْه الى وسَط ساحتها واحرقْ بالنار تلك المدينة وجميعَ سَلَبِها جملةً للرب إلهكَ فتكونَ ركاماً إلى الدهر لا تبن من بعدُ . ولا يَعلقْ بيدك شيءٍ من المُبسل . . . »[3] .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن «العالم المحيط» أصبح بالنسبة إلى اليهـودي التوراتي بؤرة مليئة بـ «الفِخاخ» ، على حد تعبير برونو باور[4] ، عليه أن يحذر منها ، وذلك بأن يميز بين «المقدس الطاهر» و «النجس» منها . ومن هنا ، ندرك وجود ذلك المعجم الضخم من ألفاظ النجائس والطواهر عند اليهودي المذكور وفي حياته اليومية . وبالمقابل ، تتبين لنا تلك الحاجة الملحة التي تبرز عنده للقيام باغتسالات لا تنتهي في اليوم ، ظناً بأنه قد لُوث بهذا أو ذاك من الأشياء المحيطة به ، بحيث ينشأ عنده وسواس مؤرق ، هو وسواس «الطهارة والنجاسة» . (ونستطيع أن نستبق الأمور فنقول ان الاسلام قد ورث بدرجة أو بأخرى هذا الموقف من الطاهر والنجس لدى اليهودية) .

أما الخطورة والأهمية التي انطوى عليها العماد اليوحناوي فقد تمثلتا في أنه

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١٤/٢ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٤٨/٣ـ٤ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١٣/١٥ـ١٧ .

٤) برونو باور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

ستطاع أن يحل المسألة بطقس واحد وحيد للعمر كله ، يتمثل بالتعمد بـ «الماء المقدس» ؛ فيغدو مهيأ لأن يدخل عالم القداسة والطهارة . وإذا كانت اليهودية التوراتية قد ميزت في الطبيعة بين طاهر ونجس وأعلنت عزمها على تمثل الطاهر ونفض النجس ، فإن المسيحية عامة ، ومن ضمنها المعمدانية اليوحناوية ، رأت أن الطبيعة بكاملها نجسة موبوءة بالخطيئة . وكان هذا بمثابة إقرار منها بالشرخ الكبير الذي يفصل هذه الطبيعة عن العالم الروحي الرباني . بصيغة أخرى ، المسيحية لم تتجاوز المسألة التي طرحتها اليهودية على نفسها وهي تقسيم العالم المحيط إلى طاهر ونجس ، بقدر ما منحتها اتجاهاً آخر تجسد بالأخذ بوجود مثل ذلك التقسيم بين العالم المادي والعالم الروحي . وإدراك «هذا التقسيم» ، «هذه الوضعية» ، ينطلق من علم خاص به ، هو «علم الخلاص» . أما هذا الأخير فقد اعطيت اسراره ليوحنا المعمدان ، كما نيطت مهمة التبشير الأولى به (بهذا الأخير) :

«وأنت أيها الصبيُّ نبيَّ العليِّ تدعى لأنك تسبق أمام وجه الرب لتعدَّ طرقه . وتعطيَ شعبه علمَ الخلاص لمعرفة خطاياهم»[1]

وحيث يكون الأمر بهذه الألوان أو بالأحرى بهذين اللونين الوحيدين ، الأسود إطلاقاً والأبيض إطلاقاً ، فإن اللون الأسود الذي يقر به تعبيراً عن كلية الخطيئة وشموليتها في هذا العالم ، يوضع مقابل اللون الأبيض وبالتعارض معه ، تعبيراً عن أن الخلاص كلي الطابع وشامله . ولذلك ، «فالمسيحية تسمح بكل الأطعمة كما تنتجها الطبيعة ، ولكن هذا وحده يتيح اتمام التمييز بين أطعمة طاهرة وغير طاهرة : الطعام الطبيعي واليومي تعارضه بالطعام الوحيد ، الحق ، النظيف ، الطعام المغذي حقاً ، الطعام المقدس والعجيب الذي يقدم في المناولة»[2] . ومن هنا ، كانت «الأفخارستيا» ، أي تناول العشاء المقدس ، واحداً من الطقوس الكبرى في المسيحية ، الذي يرتد - في نهاية الأمر - إلى التعميد .

نخلص من ذلك إلى أن التعميد اليوحناوي كان فتحاً نوعياً على الصعيد المسيحي اليسوعي ، وليس فقط استمراراً لما سبقه من طقوس مشابهة أو مماثلة[3] .

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١/ ٧٦ - ٧٧ .

٢) برونو باور : المسألة اليهودية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

٣) مثل هذا الرأي الأخير (المنطلق من ملاحظة «الامتداد الكمي المسيحي» لما سبقه من أديان دون

وهذا الرأي يفصح عن نفسه حين يؤخذ التعميد (وغيره من الطقوس المسيحية) في بعده البنيوي وسياقه الوظيفي . نضيف إلى ذلك أن التعميد اليوحناوي (والمسيحية عموماً) لايمكن فهمه في بعده وسياقه المذكورين بعيداً عن تصور «الخطيئة» و عن «الخلاص اليسوعي» ، الذي يبرز هنا ، بمثابته كفارة المسيح مقابل تلك[1] . وجدير بالتنبه ما يطلقه يوحنا المعمدان أثناء مخاطبته الجموع من الناس ، الذين كانوا يأتون ليستمعوا إليه ويعتمدوا منه . فلقد كان يخاطبهم بـ «أولاد الأفاعي» :

«ياأولاد الأفاعي من دلكم على الهرب من السّخط الآتي»[2] .

فنحن نتبين في هذا التعبير دلالة هامة تقودنا إلى «الأفعى الأكبر» ، «الحية الألعن» ، التي أغوت حواء بأكل التفاحة من شجرة المعرفة . فَأَنْ يكون أولئك أولاد الأفاعي ، يشير إلى أنهم أبناء «الخطيئة الأصلية» ، التي غدت بؤرة العالم الخاطيء . ان المعمدان ، بذلك ، يهيء معموديته ، التي من شأنها أن تنقذ من «السخط الآتي» ، ذلك السخط الذي سيشمل الجميع باستثناء المخلص بصفته انساناً . وهي إذ تقوم بذلك الإنقاذ ، فلأنها «تتوكل على يسوع المسيح» ومنه تستمد القدرة على الانقاذ . وكما سيقول بولس لاحقاً ، سيحيا الجميع في المسيح :

« . . بما أن الموت بإنسان فبإنسان ايضاً قيامة الأموات . فكما في آدم يموت الجميع كذلك في المسيح سيحيا الجميع»[3] .

---

= ملاحظة نوعيته البنيوية والوظيفية) نواجهه ، مثلاً ، عند عصام الدين حفني ناصف ، الذي يكتب في بحثه (المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥) : «رأينا أن سيرة يسوع خلو من كل شيء طريف مستحدث ، وسنرى الآن أن ديانته هي الأخرى لم تأت بشيء جديد لم يسبقها إليه غيرها من الديانات ، فتعاليمها تكرار لتعاليم أديان سابقة وشعائرها مخلفات من عقائد بائدة . . . فالتعميد أقدم من المسيحية ، بل هو أقدم من اليهودية أيضاً . . .» .

١) انظر في ذلك : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٤٢ .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٣/ ٧ .

٣) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثس ١٥/ ٢١ـ ٢٢ .

## ٤

# «المسيح» بين البُنوّة الانسانية والبنوة الإلهية :
# الطريق سالكٌ إلى «المسيح البولُسي» بعد تصفية الخصوم

لم يكن أحد ، في مرحلة الانتقال المركبة والمعقدة مما قبل الميلاد إلى مابعده ، يظن أن النشاط الديني الواسع والمحموم ، آنذاك ، سوف يفضي - «في نهاية المطاف» - إلى تأسيس دين جديد . ان هذا الأمر يفصح عن نفسه خصوصاً وعلى نحو تاريخي مشخص ، حين نأخذ بعين الاعتبار أن ذلك النشاط كان - قيادةً واهدافاً - محدوداً في إطار اليهود المنشقين الأوائل ، الذين عاشوا مرحلة انسداد الآفاق المستقبلية حيال التجمع اليهودي الجيتوي . فهؤلاء لم تدر في خلدهم فكرة نشر نشاطهم هذا عمقاً وسطحاً بحيث يخرجهم عن دائرة التجمع المسيحي اليهودي الباكر ، أي الذي انضوى حوله من كان في الطريق إلى التشكيك في جدوى الواحدية اليهودية العقيدية والاجتماعية .

هذا عموماً وإجمالاً ؛ ومن ناحية أخرى مخصصة ينبغي القول بأنه لم يكن أحد ، حتى حينه ، يلجأ إلى تقديم أو صوغ دين جديد باسم «يسوع»[1] . إن ما وجد على الساحة الدينية والسياسية الدينية ، لم يخرج عن ذلك النشاط ، الذي كانت أمثاله معهودة ومعروفة كثيراً ، بل كثيراً جداً في مراحل التأزم والاضطراب الكبرى من التاريخ البشري ، على الأقل حتى بداية العصور الحديثة .

بيد أنه - بالرغم من ذلك - علينا أن نعترف بأن مرحلة التأزم الجديدة هذه مما قبل الميلاد إلى ما بعده لم تكن ببساطة ، والحق يقال ، كغيرها ، أو امتداداً كمياً

١) انظر في ذلك : برتراند رسل - حكمة الغرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤١ ؛ وكذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 79.

ومباشراً لما سبقها . فلقد انطوت على جملة نوعية كبرى من المشكلات الايديولوجية الدينية وغيرها ، التي كانت مستعصية على مختلف الأصعدة وبمختلف التوجهات والتي ـ مع ذلك ـ غدا حلها ضرورياً ضرورةً مرتهنة ببنية ايديولوجية دينية غير تلك المستنفدة تاريخياً وتراثياً ، أي البالغة «سقفها» من إشكالية التوجه إلى أمام . بتعبير آخر نقول ، إن البنية العقيدية والسياسية العقيدية أصبحت من العجز بحيث أنها لم تعد قادرة على امتصاص المظاهر العظمى للأزمات المتصاعدة ، من كل حدب وصوب ، والمطالبة بتقديم ما يدعو إلى حلها أو اللف عليها . بل انها (اليهودية) غدت عبئاً ثقيلاً ليس بالنسبة الى اليهود فحسب ، وإنما كذلك بالنسبة إلى شعوب المنطقة المتصلة ، بشكل أو بآخر ، بالمحيط اليهودي . لقد تحولت ـ في بنيتها الدينية والسياسية الجيتوية ـ إلى كابح لآفاق التغيير النسبي ، التي راحت تفصح عن نفسها وتشير إلى وجودها ، بدرجة أو بأخرى، عبر مجموعة من الأفكار والتصورات والتحركات . ومن ثم ، كان قد أصبح بحكم المؤكد أن متابعة خط التطور البشري تشترط اختراق هذه الوضعية المتأزمة المأزومة على نحو ما ، حتى لو كان هذا الاختراق ـ بمعنى محدد ـ وهمياً ؛ فكان ، بذلك ، أن نشأت المسيحية اليسوعية ، بمشروعها الطموح في «الخلاص والتحرر» ، الحلمين الكبيرين المهيمنين في أوساط من سيعبر عنهم ، مسيحياً ، بـ «المتعبين المثقلين» .

لقد أطلق اليسوعيون الأوائل (أنصار يسوع) على أنفسهم اسم «الفقراء» و «البؤساء» و «المؤمنين» . وكانوا ـ في انتمائهم الاجتماعي الطبقي ـ متحدرين من أوساط اليهود الفقراء ، الذين وجدوا أنفسهم في قبضة الأثرياء المتنفذين من «اخوتهم» في الداخل ، ومن غرمائهم الرومان في الخارج . وقد برز واحد منهم في اورشليم (القدس) باسم «يعقوب» . وكان هذا رجلاً استطاع أن يكسب اهتمام واحترام أقرانه من «المؤمنين» ، النازعين منهم خصوصاً منزع التحرر من أعباء الأزمة المستحكمة . بيد أننا نستطيع أن نعمم الموقف اكثر إذ نشير إلى أن «مجموعة يسوع» الأولى تمثل ـ بحسب بعض الباحثين ـ استمراراً عقيدياً وتاريخياً لليوحناوية الرؤياوية ؛ مما يخولنا بالقول بأن الفريقين نشآ وتبلوروا على أرض اسينية خلاصية (مسيانية) ، أخذا منها الكثير دون أن يتوقفا عند حدودها[1] . وإذا ما أخذنا ذلك

١) انظر نفس المرجع السابق الأخير ومعطياته ـ ص ٧٩ .

مجتمعاً ، امكننا القول بأن التطور اللاحق الذي سيترتب على عملية النشوء والتبلور تلك ، سيبرز تحت اسم «اليهود المسيحيين» ، أي اولئك الذين سيمارسون - في حينه - دوراً فاعلاً في اختراق الجدار اليهودي ، عامة وبآفاق متعددة مخصبة ، فاتحين الطريق أمام بروز مضطرب ومعقد لإشكالية التطور العقيدي والاجتماعي والسياسي ، حتى حينه .

ولابد أن نعلن بأن «اليهود المسيحيين» تمكنوا من أن يمدوا تأثيرهم في أرجاء متعددة من العالم آنذاك . ذلك أن هذا التأثير وإن ظهر وبرز - في بدايات الأمر وبواكيره - في فلسطين تخصيصاً ، إلا أنه فيما بعد اتسع وتعاظم عمقاً وسطحاً ، بحيث أخذ يشمل الساحل السوري الفلسطيني من غزة إلى انطاكية ، وكذلك مناطق من آسيا الصغرى واليونان ، إضافة إلى روما ومناطق من افريقيا . وسوف يتعين علينا لاحقاً أن نلاحق هذا الاتجاه الهجين (التلفيقي) في بنية الدين العالمي الثالث ، الاسلام ، الذي سنجده - بمعنى ما وأفق ما - وريثاً شرعياً له . وهذا ما علينا أن نفهمه بمثابته خط تحول جديد في التاريخ البشري عامة ، بحيث لا نسمح لأنفسنا بالتوهم بأننا حيال تحول في الأدوار الدينية أوصلنا إلى «دين سماوي» جديد ، هكذا ببساطة وعلى نحو قطعي .

وقد اندلعت معركة واسعة ومديدة ومتشعبة ، حقاً ، استمرت اكثر من قرن بين أولئك اليهود المسيحيين من طرف ، وبين اتجاه ثان كان على رأسه بولس من طرف آخر ، أي بين مسيحية يهودية ومسيحية بولسية . وقد ترتب على هذه المعركة أن ظلت المسيحية اليهودية تمثل حتى عام ٧٠ م غالبية الكنيسة ؛ في حين أن سيادتها الايديولوجية الدينية استمرت قائمة إلى ما بعد ذلك ، إلى عام ١٤٠ م ، أي إلى حيث وقع آخر تمرد يهودي[1] . وهذا يشير ، ضمناً وصراحة ، إلى أن الاتجاه المذكور كان له حضور كثيف وطويل بعد أن برز الاتجاه الآخر ، الذي حمل في طياته معالم الدين الجديد ، المسيحية . وجدير بالقول أن عملية استقطاب الموقف الرئيسي والأساسي من خلال ذينك الاتجاهين الكبيرين ، استغرقت زمناً طويلاً ، وكان عليها أن تتلون

---

١) انظر : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠ - ٧٣ .

بألوان المشكلات والوضعيات القائمة آنذاك ، من الدين إلى الاقتصاد والحرب . وهذا يعني أن حسمها تطلب صراعاً مريراً بلغ أقصى أشكاله السياسية والدينية والعسكرية الحادة . فقد وقف اليهود في فلسطين ، في بادىء الأمر ، موقف الريبة والشك والحذر والرفض ، وكذلك الاحتقار الديني والإثني حيال من حَوْلهم من «الغوييم» ، الذين أطلقوا عليهم لقب «الوثنيين» ، ذلك اللقب الذي ضمنوه كثيراً من معاني الإدانة والتشهير والقدْح والتورية الامتهانية .

إن ذلك الموقف الأخير كان قد عنى مباشرة النظر إلى أن المسيحية اليسوعية إذ نشأت وطفقت تطرح نفسها على الناس ، فإنها انجزت ذلك ـ بصورة عامة إجمالية ـ ضمن توجهها إلى اليهود المقيمين هناك ، في حينه وحتى حينه . أما الآخرون من غير اليهود ، أي اولئك «الوثنيون» ، فقد تحاشاهم الدعاة المسيحيون الأوائل ربما لاعتبارين اثنين رئيسيين . الأول منهما تمثل في أن هؤلاء كانوا ـ في بنيتهم العامة ـ من مصادر يهودية انطلقت من الاعتقاد بأن «المسيح القادم» أو «الذي وصل» هو استمرار مباشر للأنبياء والمخلصين والملوك اليهود ؛ ومن ثم ، فالأمر لايعدو أن يكون حدَثاً «داخلياً» اقتضته المسيانية اليهودية ذاتها . أما الاعتبار الثاني فيمكن أن نلاحظه في المخاوف التي تولدت لدى أولئك الدعاة من أن يجلب عليهم مثل ذلك النشاط (الدعوة في أوساط الوثنيين) نتائج مروعة أو متعبة على أيدي اليهود المحافظين بالحاح على انغلاقهم وشعورهم بالتميز والاصطفاء . ولكننا حين نأخذ بعين الاعتبار ماقام به الدعاة المعنيون من جهود ، فاننا سوف نلاحظ أن ذلك يلقي ضوءاً جديداً على الوضعية التي أتينا عليها في مكان سابق ، وهي تعاظم واتساع الاتجاه الخلاصي (المسياني) في الكتابات الأخيرة المتأخرة ، التي نحت نحواً يهودياً بصورة عامة ، وخصوصاً منها ما أنجزه الاسينيون ويوحنا الرؤياوي بالذات . (وقد أومأنا من قبل إلى أن هذا الأخير ربما كان واحداً من أولئك) . فلقد تمثلت دعوة الخلاص الجديدة ، على الصعيد الداخلي ، بالأصوات اليهودية التي رأت ـ بحكمة واستنارة مفعمتين بالشعور بالأزمة والمأساة المتولدة عنها ـ أن «الطريق اليهودي» المتبع حتى ذلك الحين ، أصبح مستنفداً ومسدود الآفاق ، بعد أن غدا مترعاً بـ «العذابات والآلام التي لا تنتهي» .

ومع تعمق الأزمة العامة لمجتمع الامبراطورية الرومانية وتعاظم علامات

الشيخوخة في العلاقات العبودية وفي النظام السياسي والبنى الدينية والثقافية العامة للمجتمع الروماني نفسه ، تحولت أفكار الخلاص والمخلص إلى العوامل الأكثر تحفيزاً وتحريضاً على نشوء منظومة دينية جديدة ، يكون بقدرتها الاحاطة بـ «الموقف المستجد» وقيادته إلى آفاق خلاصية اكثر رحابة وشمولاً وعلى نحو ما يقتضيه واقع الحال . وما يثير الانتباه أن طرح «البديل الجديد» كان قد تم ، كما أشرنا ، على أيدي العناصر اليهودية «الحكيمة المستنيرة» ، أي التي كانت اكثر احساساً من غيرها بإشكالية الموقف وبـ «البعد الانساني المنفتح» الذي تنطوي عليه ، بمعنى ما . أما ذلك البديل فقد ظهر في صيغة ما يمكن اعتباره شكلاً من الأشكال الإصلاحية الدينية في نطاق اليهودية نفسها ، أو محاولة لاعادة النظر في بنائها الداخلي من لموقعها هي نفسها ، وباتجاه العمل على جعلها موائمة للمرحلة الجديدة الصعبة . بل لعلنا نقول ، ان تلك العناصر اليهودية طمحت إلى اختراق الدين اليهودي الهرِم ، والمتمنع باكثر من اعتبار على التجاوز الذاتي ، من داخله وباسمه . وقد تم ذلك بادخال توجهات جديدة فيه أو تنحو إلى أن تكون جديدة ، أريد لها أن تحول دون انهيار الهرِم المتآكل عبر تجديد بعض مظاهره ، ولكن من خلال الاحتفاظ بتصور «الشعب المصطفى المختار» ، بل ربما كذلك من أجل حمايته وترميمه على نحو لا يتساقط فيه كلياً .

كان بطرس هو الذي تزعم ذلك الموقف الاصلاحي الترميمي ، بعد أن كان هذا الأخير قد ظهر قبل بطرس وافصح عن شخصيته واتجاهاته المستقبلية المحتملة .

وكان قد سبقه إلى شغل هذه الزعامة اليهودية المسيحية يعقوب ، الذي أتينا على ذكره . إلا أن يعقوب هذا لم يخرج - في نشاطه الديني والتنظيمي - عن حدود دائرة ضيقة في حجمها وساذجة ضحلة في آفاقها . وجدير بالذكر أن السابق واللاحق كليهما ، أي يعقوب وبطرس ، نشآ وترعرعا في وسط ديني متميز بمحافظته وحذره من التأويلات الدينية المتحررة بطلاقة ، أو المحرضة على طرح السؤال . فهو وسط ألح على «الشريعة الموسوية» الحاحاً مبدئياً مشدداً ، معتبراً إياها المدخل إلى العالم «المسيحي» الجديد والضامن لهذا الأخير من «التمحلات والانحراف» ، أي من آراء من سيسمون بـ «الأميين الوثنيين» . وقد عبر عن ذلك متّى الانجيلي ، حين اعلن بلسان «يسوع المسيح» قائلاً ، بوضوح وحزم :

«لاتظنوا أني أتيت لأحلّ الناموس والأنبياء إني لم آت لأحل لكن لأتمم . الحقّ أقول لكم انه الى أن تزول السماء والأرض لا تزول ياء أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل . فكل من يحُل واحدة من تلك الوصايا الصغار ويعلم الناس هكذا فإنه يدعى صغيراً في ملكوت السماوات»[1] .

وإنه لبيّن ، كما نستطيع أن نلاحظ ذلك ، أن الانجيل المذكور (متى) ينحو - في صيغته الاجمالية العامة - نحواً يهودياً بأفق أو بهامش مسيحي يسوعي ، أي يعبر عما يقترب من الدائرة التي انطلق منها يعقوب وبطرس . (وسوف نأتي على ذلك ثانية في مكان لاحق) .

ولقد جسد ذلك النحو اليهودي ، ذا الأفق المسيحي اليسوعي ، أحد الأشكال الارهاصية الأولى ضمن العملية المعقدة والطويلة لنشوء المسيحية الجديدة ؛ ولنقلْ انه كان هو نفسه هذه المسيحية في أشكالها الباكرة ، التي لم تكتسب وعيها الخاص بعد . وكان هذا الشكل قد برز - في حينه - بمثابته تحصيل حاصل من العلاقة العقيدية التاريخية بين «الابيونيين» من طرف و «الناصريين» من طرف آخر . فهذان الفريقان كلاهما انطلقا ، في فهمهما ليسوع المسيح والمسيحية عموماً ، من اليهودية (الشريعية) . وهنالك بعض الباحثين يرجع اللفظة الثانية (أي الناصريين) الى الأصل Nozar ، الذي يعني «يحافظ على» أو «يستمسك بـ» . فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن المسيحية الباكرة نمت وترعرعت في أحضان الحركة الأبيونية ، أي حركة «الفقراء والمساكين» من اليهود الذين عرفوا بتمسكهم بالشريعة اليهودية ، اتضحت العلاقة ، بحد ما وبدرجة ما ، بين الفريقين ، بحيث يمكن ردُّهما إلى فريق واحد وحركة واحدة . ذلك لأن الناصريين انشقوا ، من حيث الأساس ، عن الفريسيين وعليهم ، امعاناً منهم وإيغالاً في التأكيد على الاستمساك باليهودية في إطار المسيحية اليسوعية . ولهذا ، فإنه من المألوف أن يتحدث باحثون ومؤرخون عن الأبيونيين والناصريين من موقع الاعتبار بأنهم فريق واحد ، على الأقل في الحقل الايديولوجي الديني ، دون التنظيمي والسياسي[2] .

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٥/ ١٧-١٩ .

٢) انظر حول ذلك : عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات

ولابد أن نأخذ باعتبارنا أن وضعية أخرى محتملة كمنت وراء ذلك الموقف إياه ، الذي تبلور عن نشوء المسيحية المتهوّدة أو اليهودية المتمسّحة . فالأبيونيون ، الذين طبعوا بشخصيتهم الاجتماعية الطبقية المنوه بها هذه اليهودية المتمسحة ، لم يكونوا يمثلون القوة الاجتماعية والدينية الوحيدة التي أسهمت في ذلك . ومن هنا ، يأتي دور الوضعية الأخرى المحتملة ، التي يمكن تحديدها وضبطها بمحاولات الاريستوقراطية الكهنوتية اليهوية المحافظة على مصالحها المهددة على الصعيدين الاقتصادي الاجتماعي والديني الايديولوجي . لذلك ، كان مفهوماً أن تلجأ إلى استيعاب الموقف عبر محاولة تمرير «القديم» في «الجديد» وبإسمه ، أو دمج هذا الأخير في ذاك ؛ فيكون بإمكانها ، على هذه الطريق ، أن تكسب «المسيح الجديد» من مواقعها وباتجاه بعض منازعها واتجاهاتها ، على الأقل .

ان تهويد الحركة المسيحية اليسوعية المتصاعدة كان عليه ، والحال كذلك ، أن يتم من خلال التأكيد على ضرورة المحافظة على «الشريعة الموسوية» ، بما تنطوي عليه من إصرار على وهم «الشعب المصطفى المختار» ـ وإنْ ببعض الإضعاف والتورية وربما كذلك التقيّة ـ أولاً ، وعبر الاعلان عن أن التضحية والفداء يمثلان واجباً مطروحاً على كل فرد من أفراد الاتجاه الديني التلفيقي الجديد حيال السيّاد (السادة) ، ثانياً . ولعلنا نواجه مثل هذا الموقف بصيغته الدينية الذهنية لدى متى الانجيلي . فهذا الأخير الذي أعلن بلسان يسوع ، كما مرّ معنا ، عن أن يسوع لم يأت برسالة تتجاوز الموسوية الشريعية (اليهوية) ، قال محدداً النمط الاجتماعي الانساني الذي اعطيت له «أسرار الرب العميقة» ، أي القادر ـ طبعاً وفطرةً عقيدية ـ على «فهم» تلك الأسرار و«العمل» بمقتضاها :

«في ذلك اليوم خرج يسوع من البيت وجلس الى جانب البحر . فاجتمع إليه جموع كثيرة . . فكلمهم بأمثال كثيرة . . فدنا إليه تلاميذه وقالوا له لماذا تكلمهم بأمثال . فأجاب وقال لهم انتم قد أُعطيتم معرفة أسرار ملكوت السماوات وأما أولئك فلم يعطوْا . لأن من لهُ يعطى ويزاد ومن ليس له فالذي له يؤخذ منه . فلهذا أكلمهم بأمثال لأنهم يبصرون ولا يبصرون ويسمعون

---

= المقدمة سابقاً ، ص ١١٥ ـ ١١٧ ؛ وكذلك : Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S.288.

ولا يسمعون ولا يفهمون»[1] .

ان لهذا الموقف من «أولئك» الذين لا يبصرون ولا يسمعون ولا يفهمون ، أهمية خاصة ضمن مسألة «أساليب السيد في تعليمه» . فمن موقع هذه المسألة ، نتبين الدلالات المضمَّنة والمرمَّزة التي تقودنا إلى تأكيد ما أتينا عليه . وفي سبيل ايضاح ذلك ، نتفحص ما ينطوي عليه التصنيف المسيحي اللاهوتي للأناجيل الأربعة (القانونية) من مثل تلك الدلالات . فإذا تناولنا انجيل يوحنا ، وجدناه يمثل الانجيل الاورشليمي ، الذي يحتوي من تصاريح يسوع المسيح «مالا يمكن أن يصدر بحرفه إلا عن المسيح نفسه» . أما الأناجيل الثلاثة الأخرى المتبقية والتي تسمى بـ «الأناجيل المؤتلفة» وتندرج تحت إطار ما يدعى «الانجيل الجليلي» ، فإنها ـ كما يقول الأب يوسف درّة الحداد ـ «لفظاً ومعنى من السيد المسيح» ؛ مع الإضافة الضرورية التالية ، وهي أن «يوحنا أعار تعبيره لتفكير معلمه ، وقد تملّى منه نحو سبعين عاماً قبل تدوينه» . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن أساليب «السيد» في تعليمه تنقسم إلى ثلاثة ، الأول «شعبي» ، والثاني «علمي رسمي» ، في حين أن الثالث «خاص» .

ان ماهو جدير بالاهتمام ، هنا ، ينهض على تحديد الاسلوبين الثاني والثالث ؛ لأن من شأن تقصي ذلك أن يضعنا وجهاً لوجه أمام الحيّز الذي شغله كبار الكهنة الاريستوقراطيين من اليهود في إطار المسيحية اليهودية . فالتعليم «العلمي الرسمي» يخاطب «السلطات والأحزاب الدينية اليهودية (إضافة إلى علماء اسرائيل) في اورشليم ، في أروقة الهيكل ، بمناسبة مواسم الحج» . أما «التعليم الخاص فللرسل والصحابة»[2] ، أي لأولئك الذين شكلوا «نخبة النخبة» . فهذه النخبة هي التي احتفظت بحق «تفسير الأسرار الملكوتية العميقة» ، التي على الآخرين أن يلتزموا بها من باب الامتثال والايمان لا الفهم والمحاججة . وهذا يتم بمقتضى القواعد والأعراف الناظمة والمعترف بها في الأوساط اليهودية العليا فيما سبق والآن ، أي مع تبلور الاتجاه المسيحي اليهودي وماقبله .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٣/ ١-٣ ، ١٠-١٣ .

٢) الشواهد الواردة في نطاق المسألة المعنية ، هنا ، مأخوذة عن : الأب يوسف درّة الحداد ـ أساليب السيد في تعليمه . (ضمن مجلة : المسرة ـ يديرها الآباء البولسيون ، بيروت آذار ١٩٧٥ ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨) .

وهكذا ، تتضح الفكرة الأساسية التي أردنا تبينها في المعطيات السابقة ، وهي أن الاتجاه المسيحي اليهودي لم يكن من وراء نشوئه وتبلوره أوساط يهودية فقيرة (أبيونية) فحسب ؛ لقد كان هنالك ، أيضاً ، ما يدعو إلى القول المرجح ، باعتبارات كثيرة ، بوجود أوساط أخرى من نسق اجتماعي آخر اسهمت في تلك العملية ؛ وهذا ما نراه ممثلاً في الكهنوت اليهودي الاريستوقراطي ، تحديداً . ولكنْ في كلتا الحالتين ، يبقى التنويه ضرورياً بأن من وراء هؤلاء وأولئك كمنت الدعوة التاريخية الناهضة لتجاوز اليهودية الطقوسية الجيتوية وتدمير جدرانها الضيقة الخفيضة ، وذلك باتجاه تكوين دين جديد يحقق ـ وإن بطريقة ايهامية ـ خلاص «المثقلة أيديهم وقلوبهم بأعباء العالم القديم وشروره» .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن اليهودية المسيحية ظلت طوال سنوات عديدة مهيمنة سياسياً وثقافياً أولاً ، وثقافياً فقط ثانياً ولاحقاً . فهي قد استندت إلى الموروث اليهودي التقليدي الغزير ، الذي وجدت فيه ما يهيؤها ، عقيدياً ، لأن تفتح أمامها آفاق أخرى من شأنها أن تقود إلى صيغة تجمع بينه وبين ماستجد من ظواهر دينية وغيرها على ساحة التحول الجديد . ذلك لأنها لم تجد غضاضة في الوصول إلى تلك الصيغة وفي تبنيها والمنافحة عنها ؛ بل هي رأت في المسيحية نفسها وجهاً من أوجه اليهودية ، دين «الأجداد والآباء» الذي لا يُتجاوز بإطلاقه وعمومه . ولعلنا نضيف إلى ذلك ـ تعميقاً لما ذكرناه وأتينا عليه ـ جملة من العوامل والمؤثرات والحوافز التي أسهمت في ظهوره وفي قيادته إلى ما وصل إليه من مصائر . نشير ، هنا على نحو خاص ، إلى التحول الجذري الذي لحق بشخص «بولُس» ، أي الرجل الذي بدأ به بنيوياً ووظيفياً «ما نسميه العهد الجديد»[1] . فقد كان ، في أول أمره العقيدي ،

---

1) يكتب حنا منصور في مقالة له بعنوان «رسائل بولس لم يمر عليها الزمن ـ مجلة المسرة ـ يديرها الآباء البولسيون ، بيروت حزيران ١٩٧٥ ، ص ٤٨٣» ، مايلي : «عاشت الكنيسة ولم تزل ، منذ عهودها الأول ، تنهل المعرفة وتستوحي الهداية من تلك الرسائل القديمة الحديثة (أي رسائل بولس) ، فما نضب معينها الفياض . . . ولذا كان ظهورها من أعظم الأحداث أهمية في حياة المسيحية . . ولما راح بولس ، وهو في كورنثس، يخط إلى أبنائه التسالونيكيين . . . مايجيش في نفسه من الخواطر والمشاعر ، عندئذ بدأ عندنا ما نسميه بالعهد الجديد» . في سياق ذلك ، ينبغي أن نشير إلى أن ما ينسب من رسائل لبولُس ـ بحسب النصوص المقدسة ـ مشكوك في اكثره . =

فريسياً متعصباً ليهوديته ، بحيث أنه شهـر كل الأسلحـة ضد اليسـوعية المسيحية الناهضة بغية تدميرها في المهد ، منطلقاً ، في تلك المهمة الخطيرة والصعبة ، من أنها مثلت الكفر بالعقيدة «الأصلية النقية» . وقد ظهر ذلك في موقفـه من استفانـوس «الشهيد» ، الذي شارك بولس في قتله ، «درءاً لتفشي الفتنة ـ الحركة الجديدة» ؛ مما يشير إلى أن هذا الأخير (بولس) كان ـ في مرحلتـه الـدينية الأولى ـ يهـودياً يهّـوياً متزمتاً ، لايحتمل بحال موقفاً أو رأياً آخر[1] . ولكنه لاحقاً ، في مرحلتـه الـدينية الثانية والأخيرة ، يبرز بمثابته عمود المسيحية اليسوعية نفسها . فلقد وجد نفسه ، كما حدّث عن نفسه ، وهو في طريقه إلى دمشق بغية اعتقال مسيحييها ، وجهاً لوجه «أمام» المسيح نفسه ، بحيث قاده ذلك إلى أن يكون بصورة نهائية أسير المسيحية ، التي ظهرت له ، إذ ذاك ، على أنها الحقيقة المطلقة[2] .

---

= فالمدرسة التيبنغرية الألمانية ، التي أتينا على ذكرها في موضع سابق ، تعلن أن من الرسائل الأربع عشرة المنسوبة إلى بولس ، يوجد ، بالحد الأقصى ، أربعة فقط يمكن أن تكون نسبتها إليه واردة وصحيحة . (انظر ذلك في : Friedrich Engels- Zur Geschichte des Urchristentums, a.a.O.,S. 261).

١) انظر : Peosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S. 289. في هذا الكتاب يورد المؤلف رأياً مخالفاً لذاك الوارد عند مجموعة من الباحثين اللاهوتيين والآباء وغيرهم ، مثل (الأب الياس زحلاوي : حول الانجيل و «انجيل برّنابا» ـ المطبعـة البـولسية جونيه ـ لبنان ١٩٧١ ، ص ٨٩) . فهنـا ، لدى Alfaris ، نُخبـر بأن بولس لم يكن يهـودي الأصل ، فقد ولد في طرسوس من أبوين وثنيين . وحين أتى إلى القدس (اورشليم) أحب ابنة كبير الكهنة ورغب في زواجها . ولكن كان عليه ، في سبيل ذلك ، أن يخُتن . إلا أنه رفض من صفوف اليهود ، حيث حقد عليهم حقداً كبيراً ؛ فما كان منه ـ بحسب ذلك ـ إلا أن ركز هجومه على «الختان» و «السبت» ، ومجموع الشريعة اليهودية .

٢) حول ذلك راجع : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعـطيات المقدمـة سابقـاً ، ص ٧٣ . في اطـار هذه الوضـعية المتميزة بأهمية بولس في بنـاء المسيحية ، يكتب نفس المؤلف (على نفس الصفحة) مايلي : «ومن المسموح به أن نتساءل ماكان يمكن للمسيحية أن تكون عليه دون بولس . . . ونستطيع في هذا المقام أن نقيم افتراضات كثيرة . ولكن ، فيما يخص الأناجيل ، فليس هناك مجازفة كبيرة في أنه لولا جو الصراع بين الطوائف التي ولدت بسبب انشقاق بولس ، لما حصلنا على الكتابات التي في حوزتنا اليوم» .

ويبدو أنه ذو أهمية خاصة أن يشار إلى أن انتقال بولس إلى صفوف المسيحيين ذوي الأصول «الوثنية» ، بحسب الاعتبارات الدينية القائمة في حينه ، كان قد جسد خطوة حاسمة في إضعاف اليهودية عامة واليهودية المسيحية بصورة خاصة ، ثم في تغليب المسيحية (البولسية) على هاتين ، على نحو قطعي ومن حيث الأساس والإجمال . وفي ضوء هذا ، يمكن القول بأن ذلك الانتقال الحاسم فتح الأبواب على مصاريعها أمام الصراع العقيدي المعقد والمرير ، الذي سيدوم فترة من الزمن بين بطرس وبولس ، أي بين ركنيْ الاتجاهين المذكورين الكبيرين ، بمن كان إلى جانبهما من أنصار متعاظمي الأعداد خصوصاً بالنسبة إلى الثاني .

فلقد كان بطرس هو الرجل القادر على صوغ الموقف اليهودي المسيحي وعلى قيادته بيد نافذة حازمة . فهو الذي استطاع أن يخفي أصوات الحواريين الاثني عشر ، ليجعل من صوته معبّراً وحيداً وقوياً عنهم في الأوساط المتعددة ، اليهودية واليهودية المسيحية و «الوثنية» ؛ خصوصاً وأنه يعلن على الملأ بأنه أحق من الجميع باعتبارين ، الأول أنه يدافع عن «الطريق القويم» ، في حين أنه ـ بالاعتبار الثاني وهو الأخطر ـ الرسول الذي «عاش مع يسوع مباشرة» . وإذا كان يعقوب ، زعيم اليهود المسيحيين في القدس ، قد انطلق من أن «الانجيل» هو تحقيق الشريعة اليهودية ومن أنه ، رغم ذلك ، من الواجب الوقوف ضد طقس الأضحية وضد المعبد نفسه ، فإن بطرس هو الذي تمكن من تعميم هذه المطالب بين اليهود و «الوثنيين» في أصقاع عديدة وضمن أجواء محاطة بالمخاطر والعداء والتأزم الشديد .

وفي سبيل فرض الموقف المعني لصالح هيمنة الاتجاه البطرسي وبلورته عقيدياً وتنظيمياً ، كان بطرس يجد نفسه مدعواً إلى الكفاح على جبهات متعددة ، برز منها اثنتان . الأولى تمثلت بـ «سيمون الساحر» ؛ في حين أن الثانية تجسدت بـ «الرجل الخطير» بولس ، الذي كان على بطرس أن يحسب حسابه بجد .

أما الأول فقد اعتبره ، ببساطة ، «ساحراً» و «دجّالاً» مهووساً يزعم أنه قوة الله ؛ بينما نظر إلى الثاني على أنه الرجل الأكثر خطراً وإشكالية على اليهودية المسيحية . ولذلك ، فقد كان من «ضرورات» العقيدة إياها أن يكافح هذا الرجل بلا هوادة ، دون أن يقلل من خطورة ذاك (سيمون) . إن هذا الأخير يُبرز ، وفق

ذلك ، من حيث هو ساحر لبسه الشيطان وقاده إلى التهلكة ؛ أما الثاني ، بولس ، فيُظهر ذا شخصية «غريبة هجينة» تستمد مصادرها وسماتها وآفاقها ومصائرها من الثقافة اليونانية الهلينية . لقد خاطب بطرس سيمون «الساحر» ، قائلاً بلغة القوي الواثق :

«إنك أخذت على نفسك أن تعرف عن يسوع اكثر مما أعرف أنا ، لأنك قد تعلمت منه نفسه في رؤ يا رأيتها . . . كيف يمكنه أن يظهر لك إذا تعارضت آراؤك مع آرائه ؟ وحتى لو كنت قد استمتعت بالقضاء ساعة معه وأصبحت حوارياً . توقف عند مكافحتي ، أنا الذي عشت معه . ذلك لأنك حولت نفسك ضدي»[1] .

لقد تحول «سيمون الساحر» تحت تأثير الموقف البطرسي الحازم إلى أثرٍ بعد عين ، وغدا طريق بطرس سالكاً جزئياً . فموقف هذا الأخير ضعضعه في أعين معظم أنصاره . إذ لم يكن أخطر من أن يضعه في مصاف المخالفين ليسوع والمتناقضين معه في الرأي . ومن ثم وانطلاقاً من ذلك ، أصبح من الممكن أن يتفرغ بطرس لمصارعة عدوه الأكبر بولس . وهنا يظهر الموقف على غاية البساطة ـ بالرغم من خطورته ـ. فلقد اعتُبر بولس من قبل غريمه خائناً ، غرر بالتعاليم «الأصلية» إذ انتقل الى «غيرها» ووقف ضدها ؛ معلناً ، بذلك ، انحيازه النهائي إلى المسيحية «الوثنية» ، أي إلى العقيدة المتحدر انصارها من مصادر غير يهودية . فبولس يفصح عن نفسه ويعلن عن مقاصده ، دون غمغمة ، حيث يرفض الأمرين الأكثر حسماً وخطورة في الذهنية الدينية اليهودية . الأمر الأول هو تصور «الشعب المصطفى المختار» بالمعنى الأقوامي (الإثني) ؛ أما الأمر الثاني فهو عقيدة التضحية والفداء العينيّين ، أي المتوجبين على كل فرد يهودي بذاته . وهو (بولس) اذ فعل ذلك وأعلن عنه ، فإنه يكون قد تبنى الدعوة الصريحة إلى الموقف الجديد ، متمثلاً بـ «الأمم» بديلاً عن «الشعب المصطفى المختار» وبـ «فداء الكفاية» المسيحية بديلاً عن «فداء العين» اليهودي . وهاهنا بالضبط ، معقد المسألة ذات الحساسية الكبرى والتي يثور

---

1) Die Pseudoklementinen, I: Homilen. Herausgegeben von Bernhard Rehm, Berlin- Leipzig 1955, s. 236- 237 (XVII, 14- 19).

بطرس من اجلها ، ويعلن ، بسببها ، اللعنة على بولس «الوثني» وعلى الاتجاه العقيدي الذي طفق يقترن باسمه ويبرز على الأفهام صُراحا .

وجدير بالتشديد ، هنا ، على أننا نواجه في ما سبق وضوحاً في كلا الموقفين يصل إلى حد الافصاح والتميز والحسم ، ومن ثم إلى الخصومة والعداء والصدام . فإذا ماأعلن بولس أن

«الذي عمل في بطرس لرسالة الختان عمل فيَّ أيضاً للأمم» ، وأننا «نحن للأمم وهم للختان»[1] ،

فان بطرس ، من طرفه ، يقول عن اولئك الذين يقف بولس على رأسهم ويقودهم مايلي ، متهماً اياهم بـ «الانحراف» عن طريق الشريعة :

«البعض من هؤلاء المنحدرين من الوثنيين ضربوا عرض الحائط بالدعوة الشريعية التي وعظت بها ، وذلك حيث تبنوا التعليم اللاشريعي واللاأساسي عن الانسان المعادي»[2] .

ولقد استطاع بولس أن يصيب عمق اليهودية واليهودية المسيحية (ورأسها بطرس حينذاك) ، حين أعلن قولته الشهيرة التالية ، التي تحولت إلى واحد من عناوين المسيحية الجديدة :

«الختان هو ختان القلب بالروح لا بالحرف»[3] .

وانطلاقاً من هذا المبدأ العام ، أخذ بولس يصدّع البقية الباقية من «اليهودي المصطفى المختار» ، الذي وضعه الشريعيون عقيدياً دينياً وإتنياً فوق الجميع :

«فما فضل اليهودي إذن أو ما نفع الختان . . . إذن كيف . ألعلنا نحن نفْضلهم . كلا فإنّا قد برهنّا أن اليهود واليونانيين جميعاً هم تحت الخطيئة . . . فأين المفاخرةُ . إنها قد ألغيت . وبأيّ ناموس أبناموسِ الأعمال . لا بل بناموس الايمان . لأنّا نحسب أن الانسان إنما يتبرر بالايمان بدون أعمال

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية ٢/ ٨ـ٩ .

2) Die Pseudoklementinen, S. 2; deutsch bei Edgar Hennecke, S. 154, Neutestementalische Apokryphen, Tuebingen 1924.

٣) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل رومية ٢/ ٢٩ .

الناموس . ألعلَّ الله إلهٌ لليهود فقط أليس للأمم أيضاً . بلى هو للأمم ايضاً . فإن الله واحد ويبرِّر الختانَ بالايمان والقلفَ بالايمان»[1] .

لقد كان من شأن تلك المماحكات والمواقف الدينية الخصامية أن أسهمت ، بقوة وتماسك ، في بلورة الاتجاه اليهودي المسيحي والاتجاه المسيحي اليسوعي (الوثني) ، على حد سواء . ومن هنا ، كانت الكتابات والرسائل التي انجزها بطرس وبولس ـ بالرغم من الشكوك التي تبرز إزاء الكثير منها كما لاحظنا ذلك فيما يتصل برسائل بولس ـ حاسمة في صوغ الوضعية المستجدة وتضمينها الكثير من الاحتمالات والآفاق ، التي ستفصح عنها المواقف اللاحقة لكلا الفريقين . ذلك يضعنا أمام الحصيلة التالية ، وهي أن الكتابات اليهودية المسيحية نشأت وتنامت عبر طرح رأي اليهود المسيحيين في اليهودية عبر المسيح ، وفي المسيح عبر اليهودية ، بحيث ظلت اليهودية تمثل القاسم المشترك بين العمليتين والناظم المنهجي الرئيسي لهما ؛ وهذا ما عقد الموقف الانتقالي بالنسبة إلى البولسيين ، على الأقل في مراحله الأولى .

وينبغي التنويه بأن نشوء وتمحور الفريق ذاك (اليهودي المسيحي)تمّا في إطار النشاط الذي مارسه من سُمّوا بـ «الحواريين» . أما الكتابات نفسها التي دار النزاع حولها ونقلت لنا أشكال هذا الأخير نفسه ، فهي التالية : «انجيل العبريين (الذي يعود إلى جماعة يهودية مسيحية مصرية) ومأثورات كليمنت Hypotyposes de Clément والفضائل الكليمنتية Recomaissances clémentines ونهاية العالم الثانية لجاك ـ يعقوب Seconde Apocalypse de Jacques وانجيل توما Evangile de Thomas»[2] . بيد أن المسألة إذا أخذت في خصوصياتها ودقائقها ، فإنها ، حالئذ ، تمتد إلى أوسع من تلك الكتابات المذكورة . إذ يبدو أنه «من الواجب أن نعزو إلى هؤلاء اليهود ـ المسيحيين أقدم مخطوطات الأدب المسيحي التي يشير إليها الكاردينال دانيلو بالتفصيل . يقول (لم تكن اليهودية ـ المسيحية سائدة فقط بالقدس وفلسطين طيلة القرن الأول للكنيسة . فقد تطورت البعثة اليهودية ـ

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١ ، ٩ ، ٢٧-٣٠ .

٢) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٢ .

المسيحية ، فيما يبدو ، في كل مكان قبل البعثة البولسية . وذلك هو ما يوضح الاشارة الدائمة في رسائل بولس إلى صراع ما»[1] .

وجدير بالاهتمام أن نشير ، في هذا السياق من المسألة ، إلى أن العملين الموسومين بـ «المأثورات الكليمنتية» و «الفضائل الكليمنتية» اكتسبا طابعيهما عبر الأقنية التي انطلقت من كتابات بطرس الوعظية والخصامية . فحسب شهادة Epiphanius كان لدى «الناصريين» كتاب منتشر في أوساطهم ، يقدم وصفاً لـ «الرحلات» ، التي كان بطرس قد قام بها . بيد أن هذا الكتاب لم يصلنا بصورته الأصلية ، وإنما وصلت منه أجزاء بصيغة رواية لاهوتية تُعزى إلى كليمنت . وهذه الرواية نفسها جرى توارثها ضمن صيغتين متوازيتين ومختلفتين ، نوعاً ما . هاتان الصيغتان هما «مأثورات كليمنت» و «فضائل كليمنت» . أما بطرس نفسه فيظهر ، هنا ، من حيث هو شخصية شكلية طقوسية ، ومكتفية ذاتياً . فهو يقوم ، يومياً وبانتظام ، بطقوس الاغتسال الصارمة ، بغية إزالة القذارة التي تعلق بجسمه ؛ كما يرفض أكل اللحم وما يتصل به ، وذلك اعتقاداً بأنه فاسدٌ ويجلب الفساد ، منذ البداءة ومن حيث الأساس . وهذا يضعنا أمام إحدى الصيغ الطقوسية التي ظهرت فيها اليهودية المسيحية في مواجهة البولسية .

أما الأثر الكتابي الآخر ، الذي يشار إليه في أوساط «الناصريين» ، فيحمل عنوان «موعظة بطرس» . وهنا أيضاً ، نلاحظ أن أجزاء من هذه الأخيرة انتهت إلى «المأثورات الكليمنتية» و «الفضائل الكليمنتية» . ويعلمنا Prosper Alfaris أن بداية «الموعظة» المذكورة وصلتنا في نصها الأصلي . أما هذه البداية فتتمثل بـ «رسالة بطرس إلى يعقوب» . ويبدو أن هذه الأخيرة تحوز ـ في معرض الحديث عن الصراع بين اليهودية المسيحية والمسيحية الوثنية ـ على أهمية خاصة . فهي تخبرنا أن بطرس أرسل إلى يعقوب كتاباً طلب منه ألا يعلنه وألا يعممه إلا في أوساط المختونين من المسيحيين .

كما يوجد ضمن هذا النص مطلب يفترض أن يلتزم بتحقيقه هؤلاء الأخيرون ، وهو التقيد التام بقواعد وطقوس وشروط العضوية في التجمع اليهودي المسيحي .

١) نفس المرجع السابق ومعطياته .

من ذلك يبرز ، على سبيل المثال ، المرور بتجربة (امتحان) تستمر ست سنوات ، يعيشها العضو سراً ، أي في جوّانيته . ولكن الأمر يقتضي أن يتم ذلك بعد الاغتسال بالماء المقدس ، «ماء الحياة» . وإذا كانت الوضعية على هذا النحو ، فإننا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام التقاليد الأولى الباكرة للجماعات الدينية ذات الطابع الاجتماعي المشاعي القروي ، والتي نمت وبرزت في الأردن[1] ، وقادت لاحقاً إلى تبلور المسيحية اليسوعية ، في صيغتها التي ألحت على التقشف خصوصاً .

وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن اليهود المسيحيين (أي ، هنا ، الناصريين ـ الابيونيين) كان يهتمون بـ «انجيل توما» ويبرزونه ، بصورة خاصة . ففي هذا الأخير ، نواجه المواقف الرؤ ياوية للمسيح ، التي يُعلَن أنها حدثت في السنة الرابعة عشرة . وهم (الناصريون) حين يتحدثون عن المواقف الرؤ ياوية ليعقوب ، فإنهم يعنون بها تلك التي أخبر يعقوب ماريانا Marianne بها (وهذه الأخيرة هي أم يعقوب المذكور والذي يقال عنه بأنه أخو الرب المسيح) . وحين يكون الأمر متعلقاً بالروح وبتكوينها وبمصائرها ، فان الناصريين يجدون مصدرهم لذلك متمثلاً بـ «الانجيل المصري» ، أي «الانجيل العبري» . وفي هذا الإطار من المسألة ، نلاحظ أن اولئك (الناصريين) كانوا يبدون اهتماماً أيضاً بـ «إنجيل متى» و «انجيل يوحنا»[2] . ولكن بالنسبة إلى الانجيل الأول ، يرى باحثون أنه هو نفسه الانجيل العبري ذاك . (وسوف نأتي على بعض ذلك ثانية في مكان لاحق) . ويهمنا ـ بعد أن أتينا على المرجعية الدينية للتيار اليهودي المسيحي ـ أن نشير إلى أن هذا الأخير لم يكن يمثل ظاهرة طارئة وثانوية في مرحلة تكوين المسيحية اليسوعية ، وإنما كان موقفاً جاداً تعين على بولس وأشياعه أن يأخذوه على محمل الجد ويحسبوا حسابه بالاعتبارات العقيدية والتنظيمية والسياسية .

* * *

---

1) انظر حول ذلك :

Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O., S. 290-291.

2) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته .

برز اليهود المسيحيون كقوة جديدة فاعلة عملت على تلفيق (ايجاد) تركيب «جديد» من كلتا اليهودية والمسيحية ، أطلق عليه العبارة الدالة «الشعب الثالث»[1] . ولعلنا ندرك أحد أوجه هذا المركب الملفت ، حين نأخذ بحسباننا ما يدعى عادة «عقيدة التبني» على صعيد ذلك الاتجاه الملفق . ونحن نتناول هذه العقيدة هنا بسبب من أنها شكلت نقطة خلاف مستعصية وكبرى بين الاتجاه المنوه به من طرف وبين خصمه ، المسيحية البولسية (الوثنية) ، من طرف آخر . فلقد رأى اليهود المسيحيون والأبيونيون (وهم متداخلون ومندغمون بهؤلاء على نحو ما) أن يسوع الانسان أصبح «ابن الله» بعد أن عُمّد بالماء ، وبعد أن بعث وقام من الموت[2] ؛ في حين أن المسيحيين البولسيين ، وخصوصاً في المرحلة التي حقق فيها هؤلاء نضجاً في البنية الدينية الذهنية لدينهم وتفوقاً في البنية التنظيمية ، نظروا إلى يسوع على أنه ذلك «الابن الالهي» في القبل وفي الآن وفي البَعْد ، أي في «السرمدية» وفي «الأبدية» ، وليس فقط في البَعد (الأبدية) . إن بنوّته الالهية تبرز - والحال كذلك - بمثابتها ذات طابع كلي ومطلق ، بحيث يغدو الابن - كما سنلاحظ ذلك بمزيد من التحديد لاحقاً - هو الأب ، كما يغدو الأب هو الابن[3] .

فنحن نتبين في ذينك الموقفين واحداً من أوجه الصراع الديني المتصاعد والمتسع بين الفريقين المتنازعين . فلقد كان على المسيح الجديد (يسوع) أن يصل إلى الحدود الدينية (الأخلاقية) القصوى في أعين «الخطأة المبهوظين» ، لكي يتمكن - بحق - من تصفية كل خصومه ، ومن ثم ليكون في الموقع الذي يتيح له أن يحقق «الوعد الحق» في انجاز «الخلاص» . من ناحية أخرى ، كان ذلك في غاية الضرورة - بالمعنى الايديولوجي الوظيفي -، وذلك من أجل أن يُعبّأ هؤلاء بالفكرة الجديدة «الأخّاذة» في صيغتها الأكثر جذرية ، أي في صيغة «ابن الاله» ، الذي

---

١) انظر : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٣ .

٢) هذه المسألة وما يتصل بها نجد معالجة لها من موقع ديني لاهوتي ، ضمن :

Franz Joseph Schierse- Biblische Theologie- Christologie. ST. Berno- Verlag GMBH Leipzig, 1982, S. 104.

٣) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ١٠٠ .

يغدو هو نفسه ، والحال كذلك ، إلهاً أو إلهياً . إذ أن من شأن هذه الفكرة أن تربط تصور الخلاص بالقوة الكونية القصوى المهيمنة في أوساط المحتاجين إليها ، وهي الاله الرب ، بحيث يغدو (أي الخلاص) أمراً مفروغاً منه ووشيك الوقوع بعد أن استفحل الأمر بحدوده الكبرى .

وقد اتضح شيئاً فشيئاً وفي تيار الأحداث السياسية والدينية والاقتصادية المتصاعدة باتجاه مزيد من التأزم ، أن اليهودية واليهودية المسيحية كلتيهما لم تكونا ـ في أساسهما ، أي في وجهيهما البنيوي والوظيفي ـ قادرتين على مواجهة الأزمة الشاملة والعميقة للمجتمع العبودي في الامبراطورية الرومانية الكبرى ، تلك الأزمة التي اخترقت كل الطبقات والفئات الاجتماعية وجعلتها جميعاً تفكر في «الآتي» .

فتصوراهما عن «الخلاص» و«المخلص» كانا أضيق من أن يحيطا بشمولية ذلك الموقف المأزوم والمترع بما لا يحصى من احتمالات العنف والصراع وعلى مراحل ليست قصيرة . فاليهودية ، على تشديدها الحاد على صلة «النبي» بـ «الرب» ، على نحو ما فصلنا فيه في القسم الأول من هذا الكتاب ، ظلت تضيّق على ذاك الأول ، بحيث لم يكن بوسعه أن ينجز شيئاً إلا عبر الثاني ، أي الرب ، أي بحيث ظل فعل النبي مشروطاً على نحو قطعي بـ «الاتفاق» و«العهد» معه . وهذا يعني أن حَمَلة هذا الدين التوراتيين لم يكن بحوزتهم ما يقدمونه لـ «الآخرين» غير ما يقدمه اليهم «ربهم» ، لأنهم لم يشكلوا ، من حيث هم كذلك ، إلا افراداً مبعثرين تأتي ارادة الرب من خارج لتجمعهم[1] ؛ هذا إذا وضعنا الافتراض بأنه وجد ضمن أولئك من تطلع إلى هذه المهمة (الجليلة) . وقد وجد حقاً مثل هؤلاء الذين تمثلوا باليهود المتمسحين (المسيحيين) ، على الرغم من محدودية هذا الذي عرضوه على بني قومهم والأقوام الأخرى (الأمم) . ولكن هؤلاء (اليهود المسيحيين) لم يعودوا يهوداً تماماً ؛

١) يتحدث برونو باور في المسألة اليهودية (نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠١) عن أن «الشعب اليهودي لم يستطع أن ينتج أي قانون دولتيّ وشعبي واقعي ولم يكن سوى جمع من ذرات . هذا الانعزال مؤسس في جوهر اليهودية . . . .» . ودون أن نأخذ بذاك الذي اعلنه باور على علاته وعواهنه ، نرى أن فكرة «الشعب المكون من ذرات» تصح هنا ايضاحاً لما قلناه فوق من أن «الرب اليهودي» هو الجامع بارادته لما هو غير مجمّع ذاتياً وبالاعتبار التوراتي العقيدي .

لقد خرجوا عن يهوديتهم إلى التاريخ ، ولو جزئياً ، أي اتجهوا صوب الكون ، دون أن يقتحموا أعماقه .

ان تلك الفكرة الأخيرة تجعلنا نتحفظ بعض الشيء حيال ما يعلنه برونو باور من أن «فكرة الكون univers مجهولة تماماً لليهودي»[1] . أما وجه التحفظ فيكمن في أنه مع الارهاصات الأولى للمسيحية اليسوعية أصبح من الخطأ التاريخي والعقيدي أن نتحدث عن «يهود» فقط ، على عواهنهم ؛ ذلك لأن عنصراً جديداً دخل التاريخ اليهودي تمثل بـ «اليهودي المسيحي» ، أي - اذا استخدمنا تعبير الاتهام الذي وجهه بطرس إلى بولُس - بـ «الشخصية الهجينة» ، التي تغادر اليهودية وتدخل المسيحية بعين واحدة . اضافة إلى ذلك ، نلاحظ أن قولة باور تكتسب مصداقيتها ليس عبر اليهودي المشخص ، وانما من خلال «رأسه المستعار» ، أي رأس الكهنوت الحاخامي - الرّابيني ؛ ونقصد بذلك نصوص «العهد العتيق» و «التلمود» ، بصورة عامة اجمالية وليست كلية جزئية . ضمن هذه التحفظات والايضاحات ذات الأهمية المنهجية ، يغدو الرأي الباوري التالي ذا ثقل على صعيد ما نحن في سبيل معالجته . يقول باور (وقد كنا أشرنا إلى هذا الرأي فيما سبق) : «التاريخ يريد تطوراً ، مراحل جديدة ، تقدماً ، تحولات . اليهود أرادوا دوماً أن يبقوا أنفسهم . ناضلوا إذن ضد سنّة التاريخ الأولى . ولكن ألم يولدوا اذن ردّ فعل بعد أن حركوا أقوى نابض في الوجود»[2] .

حقاً ، ان اليهودية اليهْوية في ركائزها الكبرى - ولا نقول اليهود عامة - ظهرت خصوصاً في مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد الى ما بعده ، أي إبّان بروز «الحمْل المسيحي» ، وقد تخلفت عن المهمات الجديدة المطروحة . لقد ظلت العلاقة بين ذينك القطبين غير المتكافئين (النبي والرب) مهيمنة في الساحة اليهودية العقيدية . ولذلك كان نشوء الاتجاه التلفيقي الجديد ، اليهودية المسيحية ، على الأقل تعبيراً من الداخل عن آفاق تصدع في البناء الجيتوي العقيدي . ومن ثم ، لم يكن لبطرس أن يقدم اكثر مما قدم . أما محاولته اسقاط بولس فلم تكن اكثر من نزوع

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ١٤٠ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ٥٣ .

«الروح الجيتوية» إلى الوقوف أمام العواصف الواعدة . وهو ، في هذا ، بمثابة أولئك الذين ولّدوا ردّ فعل ، بعد أن «حركوا أقوى نابض في الوجود» . لقد دفع الاتجاه اليهودي ، أي الذي ظل مصراً على أن يبقى «ويعيش نفسه» ، التطور من وراء ظهره ، حيث حفز القوى المناوئة له واستفزها ؛ فكانت حصيلة ذلك «ولادة قيصرية» ، تمثلت بـ «اليهودية المسيحية» . ولكن مطالب التطور كانت اكبر من أن تكتفي بهذا الوليد «القيصري ـ الهجين» والذي لم يكن بمتسعه أن يحل مشكلاته حتى ضمن أنصاره ؛ فوجدنا المسيحية المسيحية وقد برزت حصاداً خصباً ـ وإنْ وهمياً في بنيته العقيدية ـ تجاوز الطقوسية الموسوية (التسوراتية) والتلفيقوية البطرسية ، ومحققاً بعداً عقيدياً وشعبياً هائل التأثير في حينه .

ان التحرّش بالتاريخ بفعل ايجابي نشط على أيدي روّاد المسيحية الباكرة ، كان ـ على وهميته ـ بمثابة التشكيك في ما فعله التوراتيون على صعيد التاريخ ، أي حيث لم ينجزوا اكثر من «لبْط وشبْط تحت مهماز التطور»[1] . وهنا ، نجد تعبير ماركس اكثر دقة وتشخيصاً من تعبير باور عن الفعل السلبي النقيض ، الذي قام به هؤلاء (التوراتيون) : «نتعرف اذن في اليهودية (لاحظ ! لم يقل ماركس : في اليهود ـ ط. تيزيني) على عنصر مناهض للمجتمع عام وراهن ، عنصرٍ دُفع ، بالتطور التاريخي الذي شارك فيه اليهود تحت هذه العلاقة السيئة مشاركةً نشيطة ، إلى ذروته في الزمن الحاضر ، إلى ارتفاع لا يستطيع فيه إلا أن يتفكك بالضرورة»[2] .

ان تلك الوضعية المعقدة ، حقاً ، ليس من طرف اليهودية فحسب وإنما كذلك من جانب البديل الجديد المسيحي ، أدى إلى أنه أصبح من ضرورات الموقف العقيدي الناهض أن يرفض الألوهة اليهودية المتعالية وأن ينقضها ، ولعلنا نقول أيضاً أن ينقدها بالأدوات العقيدية الوهمية ولكن الشعبية النافذة نقداً يتجه إليها من حيث الأساس ؛ مطيحاً ، بذلك ، بثنائية الانسان ـ الرب ، ومحِلّاً محلها وحدة الانسان

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٨٧ .

٢) كارل ماركس : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٠ . وقد سبق أن أتينا على هذا الشاهد ، في سياق آخر من هذا البحث .

بالرب (الاله) ، حيث يغدو الانسان الهياً والاله انساناً . وقد تم ذلك في شخص «بنوة الإبن الالهي» و«أبوة الأب الالهي» . وكنا رأينا ، فيا سبق ، ماكمن وراء هذه الألوهة من أسيقة وظيفية على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بحيث يمكن أن نقول ، أيضاً ومن طرف آخر ، بأن تلك «الألوهة» نفسها مثلت ، بمعنى دلالي وظيفي ، واحداً من تلك الأسيقة . وإذا كان الوضع على النحو المقدم ، فان اختراق الألوهة المذكورة (اليهودية) لصالح مخلّص إلهي جديد ، لم يكن ينطوي على آفاق مستقبلية هامة ومحتملة . وكذا الأمر فيا يتصل باليهودية المسيحية ، عقيدة «الشعب الثالث» ، أي عقيدة التلفيق والبين - بينيّة . فقد وجدنا أن هذه الأخيرة فهمت بنوة المسيح يسوع من حيث هي أمر ينتج عن فعلين اثنين لاحقين على وجوده ، وهما التعميد والبعث . بل يمكن القول ، كذلك ، بأنها طرحت ذلك التصور عن بنوة يسوع المسيح ، ومن ثم عن ألوهيته ، بصيغة مشروطة ، بحيث يفتقد هنا طابعه المطلق والكوني . فهو إذ يبرز هكذا ، إبناً لله ، فإنه يكون - شرطياً وقطعياً - قد مر بـ «طقسين» اثنين أساسيين ، مثله - في الأول منهما وهو التعميد - مثل غيره من المؤمنين أو الطامحين للوصول إلى الايمان ؛ لا استثناء له في ذلك : لم يكن المطلوب مخلصاً انسانياً ، بل مخلصاً الهياً ؛ ذلك أن الشك والتشكيك اخترقا ، في حينه ، الانسان ، كل انسان . ولعلنا نستطيع أن نرى في قصة تعميد يوحنا المعمدان ليسوع المسيح ما يقود إلى ذلك أو يشير إليه ، بنحو أو آخر ؛ هذا ، بطبيعة الحال ، إذا انطلقنا من الاعتبار بأن المعمدان ذاك ظل ، بدرجة أو بأخرى ، يعكس بعض الأصداء اليهودية .

ومما يغني الموقف الذي نحو بصدده ، أن نتجه إلى واحد من الأعمال الهامة على هذا الصعيد ؛ ذلك هو «جوهر المسيحية» للودفيج فويرباخ . فجدير بالقول أن بحثاً مدقِقاً في تصور «البنوة» المسيحي من شأنه أن يري الأهمية المركزية التي يحوز عليها هذا التصور في المسيحية ، بصورة عامة وخاصة . والأمر يبرز هنا بمثابته موقفاً خاصاً من الابن ، بحيث يمكن القول إن هذا الأخير يجعل من المسيحية ماهي عليه . ولقد كشف لودفيج فويرباخ عن أمر على غاية الأهمية والخطورة والطرافة بالنسبة إلى الدين المسيحي خصوصاً وإلى بقية الأديان ، بنحو عام ؛ ذلك هو أن «الوسيط» يمثل القيمة الأهم وجودياً (انطولوجيا) وأخلاقياً على هذا الصعيد .

يكتب الفيلسوف المذكور حول ذلك مايلي : «ان اهتمام الإنسانية المسيحية الحار بالثالوث لم يكن بصورة رئيسية إلا الاهتمام بابن الله . . . ذلك أن موضوعها الجوهري المميز هو ، بالضبط ، الشخص الثاني ؛ وماهو الموضوع الجوهري لدين ما ، هو أيضاً إلهه الحقيقي الجوهري . ان الاله الحقيقي الفعلي لدين ما هو ، أولاً وعموماً ، ما يدعى بالوسيط ، لأن هذا هو فقط الموضوع المباشر للدين»[1] .

من هنا ، كان البروز الكبير للإبن ، ليسوع المسيح ، في البناء المسيحي العقيدي . وذلك ـ من طرفه ـ يعني ، بصيغة أخرى ممكنة ، أن المسيحية هي ، ضمن هذا المنظور العقيدي المسيحي ، المسيح نفسه . من هذا الموقف بالذات ، نلاحظ أن تفوق المسيحية على اليهودية واليهودية المسيحية تأتّى من طرحها هذا الوليد الجديد «الإبن» بمثابته الفاعل والمفعول ، المخلِّص والمخلَّص . وتصور «الحَمل المذبوح منذ بداءة العالم» يؤدي إلى هذا الموقع ، ويدعمه ، وينشر حوله الكثير من «العبق الخلاصي» . وفي هذا السياق نفسه ، يبرز التصور المسيحي الآخر ، الذي يتمم تصور البنوة ذاك ويغطيه في العمق ، وهو «المحبة» . أما هذه الأخيرة فتفصح عن نفسها عبر ما يتم بين الأب والابن من محبة ، وذلك من جهة أن الابن هو التجسيد الحقيقي لها باتجاه الأعلى (الأب) وباتجاه الأدنى (المؤمنين) . وهذا ما يسمح بالنظر إلى المسيحية على أنها خلاصة الموقف من الابن والمحبة والتجسّد ، أي ـ بكلمة ـ الموقف مما يغطي الناسوت اللاهوتي أو اللاهوت الناسوتي . وهنا ، يصح أن نقول مع هيجل ، بأن قيمة المسيحية «العليا تنشأ عن فكرة التجسّد ، إتحاد الإلهي والطبيعة البشرية المتحقق في شخص المسيح»[2] . ولكن تلك «المحبة» ظلت ، حتى النهاية ، مقترنة بـ «الايمان» ، بحيث يغدو الإبن المحِب والمحَب مؤمناً . وهذا ينزع عن المحبة حميميتها ووظيفتها من حيث هي عنصر يقود إلى الجميع ، جميع الناس . وفي هذه الحال ، يتحول «يسوع الابن» إلى حبيب المؤمنين به فقط ، ليس إلاّ .

---

1) Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums- a.a.O.,S.137.

٢) رينيه سيرّو : هيغل والهيغلية ـ ترجمة نهاد رضا ، دار الأنوار ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ النشر ، ص ٥٦ .

كان ذلك ، إذن ، ماحمل «البشارة السارة» الجديدة ، التي أريد لها أن تصفّي الحساب مع «المأساة العريقة» اليهودية ، تلك التصفية التي عجزت عن القيام بها المحاولة اليهودية الانشقاقية الجديدة ، أي اليهودية المسيحية . فالعجز الذي أحاط بهذه الأخيرة وبطبيعة الحال أيضاً ، بتلك (اليهودية) ، نستطيع ـ إذا وضعنا ذلك كله باعتبارنا ـ أن نراه متمثلاً بغياب «الإبن العادي والمعجز» ، في آن واحد ، من الخط الديني و السياسي لهذين الاتجاهين . ذلك لأنه عبّر التأكيد على التحام العادي بالمعجز ، نكون قد رفعنا «المأساة الانسانية» إلى مستوى الاعجاز وانزلنا المعجز إلى مستوى الإنسان ؛ وفي هذا وذاك ، تتكشف أمام الأخير (الانسان) احتمالات التجاوز الذاتي عبر وعي يخلق التفاؤل والشعور بالقدرة والفعل : بكلمة ، إن يسوع المسيح هو ـ ضمن هذه الصيغة ـ الانسان المأساوي الذي امتلك وعي مأساته بعيداً عنها ، أي عبر فعل اعجازي يطمح إليه ليحقق الخلاص . وبذلك ، فالكل بالكل يتحرك متواتراً بين العادي والمعجز . ولما كان المعجز ـ في هذه الحال ـ هو الأكثر حساً وحضوراً وحميمية ، فقد تعين على العادي أن يُطاح به ليحقق «المؤمن» سعادته فوق عاديّته[1] .

كانت الأرض خصبة كل الخصب لكي ينشأ عليها ذلك التصور المسيحي بالتعارض مع جيتوية اليهود التوراتيين وتلفيقية اليهود البطرسيين (المسيحيين) :

---

١) يكتب برونوباور عن هذه العلاقة المسيحية بين المحبة والايمان الملاحظات التالية : «المسيحية تعتنق وتعلن قانون الحب ولكن يجب عليها ايضاً أن تحفظ وتطبق قانون الايمان .

الحب المسيحي واسع ومولَع ولكن وسعه والتهابه في صالح الايمان فقط . يستهدف العالم كافة ولكن فقط لإعطائه كنز الايمان . لا يستهدف الانسان كانسان بل الانسان بوصفه مؤمناً ، وكإنسان بوصفه يستطيع أن يصير مؤمناً أو بالأحرى واجبه أن يصير مؤمناً ويجب أن يصير إذا كان لا يريد أن تصيبه لعنة ابدية . . . المحبة المسيحية كلية كونية لأنها لا تعترف بأي فرق بين الشعوب بل وتمنح كل الشعوب كنز الايمان . اذن حيّتها أيضاً كلية . لأن المحبة المسيحية تستبعد وتمنع كل ما يناقض ويعارض الايمان» . (برونوباور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٧ ـ ٦٨) . وبغض النظر عن أن باور يقابل الانسان المسيحي الإيماني بـ «انسان انساني مجرد» ، فإنه نفذ إلى فكرة أساسية ، هي مشروطية المحبة المسيحية ، ومن ثم مشروطية التحرير المسيحي .

فأنْ يكون المسيح موجوداً كل الوجود في القبل الكوني وفي الآن الكوني وفي البعد الكوني ، ذلك هو الشرط لأن يكون مخلصاً فاعلاً . والألوهة تغدو ـ والأمر كذلك ـ ذات وجهين ، فهي المحمولة منه (من يسوع) ، وهو المحمول منها . ومن كليهما ينشأ يسوع بمثابته الحملَ والأسد ، أي ينشأ فعل الفداء المخلِّص .

والحق أنه ـ بسبب المكانة المركزية التي يشغلها تصور «الإبن» و «البنوة» ـ يتعين علينا التدقيق فيه تدقيقاً يلاحقه في عملية «نشوئه» التاريخي . فلقد كنا ـ في مواضع سابقة ـ أعلنّا أن تصور «المسيح» ، من حيث هو ، ليس جديداً ، أي لم يبتدعه المسيحيون الأوائل . فإذا ما أقررنا بوجوده التاريخي الواقعي ، نلاحظ أنه لم يكن الأولَ الذي حمل اسمه ونُظر إليه على أنه ابن الهي .

ان «بنوة» المسيح الالهية وجدناها قائمة في الذهنية الاسطورية والدينية لشعوب الشرق القديم ، ومن ضمن ذلك ، مثلاً أو على نحو التحديد ، مصر . فهاهنا ، كذلك ، أعلن الملوك والحكام الفراعنة أنهم أبناء الإله «آمون ـ رع» ، الذي يُخبر عنه بأنه اتصل بأمهاتهم اتصالاً جنسياً ، بحيث أدى ذلك إلى إنجابهم هم . ولابد من الإشارة إلى أن هذا التصور اقترن ، على نحو مباشر ، بمسألة السلطة السياسية والاقتصادية والدينية ، في حينه ، بحيث ظهرت هذه الأخيرة بمثابتها أمراً ذا مصدر إلهي لا يُمس ؛ إذ لمّا كان الملك ابن الاله ، فإنه يحكم بصفته هذه الإلهية . وعلى هذا ، فالولادة «الملوكية» هي ولادة «إلهية» ، تتنافى مع عملية الاتصال الجنسي الانساني فقط في أنها ذات مصدر إلهي ؛ نعني بذلك أن عملية انجاب «الإبن الالهي» لا تختلف ـ بحسب الذهنية الشرقية المعنية ـ عن مثيلتها «الانسانية» بآليتها التي تحكمها ، أي آلية المضاجعة بين ذكر وانثى[1] . وإذا

١) كان المصريون القدماء ويزعمون أن الإله الأكبر حين ينشد النسل يتخذ شكل الملك الحي ويهب المني الذي يصبح فيما بعد (ابن رع) . لقد كانت (حتشبسوت) إبنة تحتمس الأول ، الا أن قصة ميلادها الالهي ، الذي أتاح لها أن تغدو فرعوناً لمصر ، تدل دلالةً واضحة على حصول الاستبدال هنا ، وعلى أن الاله الأكبر ، آمون ـ رع ، هو أبوها الفعلي . فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها ، وأوصوا آمون بزيارتها وفرعون (زوجها : ط. تيزيني) في أوج شبابه وعزيمته . ([واتخذ آمون] شكل جلالة زوجها هذا ، الملك (تحتمس الأول) . . . ثم ذهب إليها فوراً ؛ ثم ضاجعها . . . وفعل جلالة الاله هذا ماشاء له الفعل معها . وهذه الكلمات فاه بها أمامها

ما قُرِرت نقطة الالتقاء هذه بين العمليتين ، برزت نقطة الاختلاف ، بحيث يغدو «الابن الالهي» ، هنا ، روحَ الله أو نَفَسه أو نفْسه أو نفْثه . وهذا كله من شأنه أن يبقي على العادي (الانساني) في علاقة مع المعجز (الالهي) ، مما يقود إلى وحدة الجزئي بالكلي والخصوصي بالعمومي ، ويسمح ـ بالتالي ـ بالوصول إلى تصور «الخلاص والمخلص» .

وجدير بالتنويه أن مثل هذه «الولادة الالهية» لم تتمثل ـ ضمن المسيحية ـ في يسوع المسيح أولاً . لقد شاهدناها تتم ، أيضاً ، مطبّقةً على سميّه أو الممهد له ، يوحنا المعمدان . فكلا «الرجلين» ، هذا وذاك ، وُلِدا من إله ، وذلك عبر علاقة روحية مباشرة به تصل إلى حدود «المضاجعة الروحية» . ومن هنا ، كان «الروح القدس» ، الذي يحل على الأنثى وفيها ، فتحمل منه ؛ لكن ذلك يتم ، هنا ، عبر الوسيط الملائكي جبرائيل . ولاشك أن ملاحقة هذه المسألة تشكل أهمية خاصة بالنسبة إلى نشوء المسيحية ، التي تمتلك ـ رغم التقائها في «الولادة الالهية» مع الذهنية الاسطورية في الشرق القديم ـ ملامحها وخصائصها ، النسبية على كل حال .

سنلاحق المسألة المنوه بها عبر «ولادتين» اثنتين تحدثنا النصوص الانجيلية عنهما بمثابتهما تعبيراً عن «**المعجز**» في «**العادي**» ، أي عن التقاء السماء بالأرض ، والاله بالانسان . الولادة الأولى تمثلت بـ «المبشّر» يوحنا المعمدان من أم مجازية وأب مجازي ، هما أليصاباتُ وزكريا . أما الولادة الثانية فقد انتجت يسوع من أبوين مجازيين ، هما مريم ويوسف . لنقرأ النصوص الانجيلية التالية مع «الاستئناس» بما طالعَنا في قصة «آمون وحتشبسوت» الفرعونية من «المضاجعة المباشرة» التي تمت بينهما :

«كان في أيام هيرودُسَ ملك اليهودية كاهن اسمه زكريا من فرقة أبيّا وامرأته من

= آمون ، سيد عروش المصريْن (مصر العليا ومصر السفلى) : ان اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو خنيمت ـ آمون ـ حتشبسوت . . . ولتقم بمهام الملك الفاضلة في هذا البلد بأجمعه» . جون ا. ولسن : مصر ـ ضمن : هـ . وهـ . ا . فرانكفورت وآخرون ـ ماقبل الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٠) .

بنات هرون اسمها اليصابات . وكانا كلاهما بارّين أمام الله سائرين في جميع وصايا الرب وأحكامه بغير لوم . ولم يكن لهما ولدٌ لأن أليصابات كانت عاقراً وكانا كلاهما قد تقدّما في أيامهما . وبينما كان يكهَنُ في نوبةِ فرقته أمام الله . أصابته القرعةُ على عادة الكهنوت أن يدخل هيكل الرب ويبخّرَ . وكان كل جمهور الشعب يصلي خارجاً في وقت التبخير . فتراءى له ملاك الرب واقفاً عن يمين مذبح البَخور . فاضطرب زكريا حين رآه ووقع عليه خوف . فقال له الملاك لا تخفْ يازكريا فإن طَلِبَتك قد استُجيبت وامرأتك اليصاباتَ ستلد إبناً فتسميه يوحنا . ويكون لك فرح وابتهاج ويفرحَ كثيرون بمولده . لأنه يكون عظيماً أمام الرب ولا يشرب خمراً ولا مسكراً . ويمتلىءُ من الروح القدس وهو في بطن أمه . . . فقال زكريا للملاك بِمَ أعلمُ هذا فإني أنا شيخٌ وامرأتي قد تقدمت في أيامها . فأجاب الملاكُ وقال له أنا جبرائيل الواقف أمام الله وقد أرسلتُ لأكلمك وأبشرك بهذا . . . ولما تمّت أيام خدمته مضى إلى بيته . ومن بعد تلك الأيام حبلت اليصاباتُ امرأته . فاختبأت خمسة أشهر . . . أما اليصابات فلما تم زمان وضعها ولدت ابناً . . . ثم أومأوا إلى أبيه ماذا يريد أن يُسمّى . فطلب لوحاً وكتب فيه قائلاً اسمه يوحنا . . . وفي الحال انفتح فمه ولسانه وتكلم مباركاً لله»[1] .

ذلك ما يتصل بـ «اليصابات وزكريا ويوحنا» . أما ما يتعلق بـ «مريم ويوسف ويسوع» ، فنقرأ حوله النص التالي :

«وفي الشهر السادس أرسل الملاكُ جبرائيل من قبل الله إلى مدينة في الجليل تسمى ناصرةَ . إلى عذراءَ مخطوبةٍ لرجل اسمه يوسفُ من بيت داوُدَ واسم العذراء مريمُ . فلما دخل إليها الملاك قال السلامُ عليك ياممتلئةً نعمةً الربُّ معك مباركةٌ أنت في النساء . فلما اضطربت من كلامه وفكرت ما عسى أن يكون هذا السلام . فقال لها الملاك لاتخافي يامريمُ فإنك قد نلتِ نعمةً عند الله . وها أنتِ تحبلينَ وتلدين إبنا اسمه وتسمينه يسوع . وهذا سيكون عظيماً

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١/ ٥- ١٥ ، ١٨- ١٩ ، ٢٣- ٢٤ ، ٥٧ ، ٦٢-٦٤ .

وابنَ العلي يدعى . وسيعطيه الرب الإله عرش داودَ أبيه . . . فقالت مريم للملاك كيف يكون هذا وأنا لا أعرف رجلاً . فأجاب الملاك وقال لها ان الروح القدُس يحِلّ عليك وقوةَ العلي تظللك ولذلكَ فالقُدّوسُ المولود منك يدعى ابنَ الله . وهاإن اليصاباتَ نسيبتك قد حبلت هي أيضاً بابن في شيخوختها»[1] . «فولدَت إبنها البكرَ فلفّته واضجعته في مِذْودٍ لأنه لم يكن لهما موضع في المنزل . . . وإذا بملاكِ الرب قد وقف بهم ومجدُ الله أشرقَ حولهم فخافوا خوفاً عظيماً . فقال لهم الملاك لا تخافوا فها أنذا أبشركم بفرح عظيم يكون لجميع الشعب . إنه قد ولد لكم اليومَ مخلصٌ وهو المسيح الرب في مدينة داوُدَ . وهذه علامةٌ لكم . انكم تجدون طفلاً ملفوفاً مُضْجعاً في مذود»[2] .

في تينك الحالتين النموذجيتين والمتشابهتين ربما إلى حد التماثل ، تتبين الدور الأعظم الذي يناط بـ «الإبن الالهي» . فالوجود ـ بمظاهره وأحداثه كلها ـ يشير إليه تأييداً وتأكيداً ، وكذلك إجلالاً وتعظيماً . ولابد أن نلاحظ أن الحمْل وإن تم بسبب مضاجعة بين «الروح القدس ـ روح الله» و «الأم» اليصابات أو مريم ، فإنه لم يحصل بالمعنى الجنسي المباشر . وهذا مفهوم بذاته في مرحلة غدا فيها تصور «الخطيئة الأصلية» محور تحقيق الخلاص : إن مريم (أو اليصابات) وإن «شُرِّفت» بحملها بـ «ابن الله» ، إلا أنها تبقى مهملة من كلا الطرفين الذّكريْن ، الأب والابن . فإذا كانت تجسيداً لـ «الخطيئة» و «الجنس» ، فإنها هي نفسها تصبح بحاجة إلى الخلاص . ان يسوع هو ابنها وليس ابنها ، في آن . فهو في بنوّته لها ، انسان ، وفي بنوته للرب.الاله إله . ومن هنا ، لم تكن الأم اكثر من «وعاء» حملته (الابن) فيه . إنها «مناسبة عظيمة» أن ينظر الاله المخلص (الأب الابن) إلى مريم «الأمَة الحقيرة» ؛ فهذه «المناسبة» هي التي جعلت منها شيئاً ، بعد أن كانت أمة حقيرة :

«فقالت مريم تعظّم نفسي الربّ . وتبتهج روحي بالله مخلّصي . لأنه نظر إلى

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ١/ ٢٦-٣٢، ٣٤-٣٦ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢/ ٧، ٩-١٢ .

تواضع[1] أمته . فها منذ الآن تطوبني جميع الأجيال . لأن القدير صنع بي عظائم واسمه قدوس»[2] .

ومن هذا الموقع ، فهم النص الانجيلي الذي يتنكر فيه يسوع لأمه ، من حيث هي ، أي انسان انثى ؛ بالرغم مما يمكن ان ينشأ من اختلافات في الرأي حول مثل هذا الموقف[3] .

ان انجاز الحمل والولادة بـ «الابن الإلهي» ، على النحو السابق (مصرياً اسطورياً ومسيحياً انجيلياً) ، تضمن الاشارة إلى أمرين رئيسيين يصنعان أوجه رئيسية في الاسطورة الشرقية القديمة وفي المسيحية (مع التنويه بوجود حدّ ما من الاختلاف البنيوي والوظيفي فيما بين الاثنتين) . الأمر الأول كمن في فعل «الإعجاز الأعظم» أو «المعجزة الكبرى» ، كما يسميها اللاهوتي دانيال روبس[4] ، تلك المعجزة التي عليها أن تكون بمثابة الدليل الأعظم على التميز الانطولوجي (الوجودي) والأخلاقي للمخلص الابن أو المخلص الأب . أما الأمر الثاني فينهض على الإيماء إلى وجهين اثنين متضايفين وبالغيْ الحساسية والطرافة في العلاقة ببعضهما ؛ أولاهما يكمن في النظر إلى الجنس على أنه «دنس» ؛ في حين أن ثانيهما يقوم على النظر إليه بصفته «مقدساً» . أما أنْ يكون دنساً ، فتعبيرٌ عن التعالي الإلهي

---

1) في نسخة أخرى نقرأ : حقارة (انظر : دانيال روبس ـ يسوع في زمانه ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧) .

2) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١/ ٤٦ـ ٤٩ .

3) النص الذي نعنيه ، هنا ، هو التالي :

«وفيما هو يتكلم مع الجموع إذا أمه واخوته قد وقفوا خارجاً يريدون أن يكلموك . فأجاب وقال للذي قال له مَنْ أمي ومَنْ إخوتي . ثم أومأ بيده الى تلاميذه وقال هؤلاء هم أمي واخوتي . لأن كل من يعمل مشيئة أبي الذي في السماوات هو أخي وأختي وأمي» .

(الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٢/٤٦ ـ ٥٠) .

وبالطبع وكما هو ملاحظ ، النص المذكور يقود إلى اكثر مما رمينا إليه هنا ، أي يقود إلى «الانسان الروحي المقدس» . ولكن في وضعية هذا الأخير تبرز عملية احتقار «الجنسي المحسوس» ، الذي يبقى ـ في كل الأحوال وكما أشرنا من قبل ـ وجهاً متضايفاً مع «اللاجنس» .

4) دانيال روبس : يسوع في زمانه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦ .

حيال الانسان (الأنثى) ؛ لكنه بمثابته مقدساً ، يُبرز المحايثة والتضايف فيما بين الإله المذكر والانسان المذكر . ونستطيع أن نستبدل الانثى بـ «الأم» ، لتصبح هذه الأخيرة بطناً يحمل ، كما هو الحال بالنسبة إلى الهيولى الجسدية الفيلونية التي تحمل الروح ؛ وأن نستبدل الذكر بـ «الابن» ، ليصبح هذا الأخير القداسة عبر الدناسة .

ان ذلك يدعونا للقول بأن «المقدّس» ـ في هذه الحال ـ لا ينفي «الدّنس» ، بقدر ما يتممه ويستوجب حضوره ، ضمن علاقة تضايفية وظيفية تُنتج لنا «الخلاص» . ان «الدنس» هو ـ تعريفاً ـ ماهو عليه بصفته مفرداً ، عيناً ؛ ولكنه يتحول إلى «مقدس» ، حيث يغدو جمعاً مجرداً . وإذا كان «الخلاص» مرتهناً بكيان كونيّ ليس هو العيان فقط وليس هو المجرد فقط ، فقد نشأت ضرورة التوحيد بينهما بهدف تنفيذ فعلين اثنين كبيرين ، امتلاك القدرة الكلية الجامعة على تحقيق ذلك الخلاص ، وخلق جسر وطيد بين هذه القدرة الكلية المجردة المخلِّصة وبين المخلَّص المفرد العيني . وهنا ، ثانية ، توحيد اللاهوت بالناسوت لصالح الناسوت الذي يصبح إلهياً ، أي قادراً على انجاز ذلك الخلاص .

والآن ، إذا قررنا أن التصور الجديد عن المسيح (يسوع) يعود بجذوره إلى الذهنية الشرقية الاسطورية ، بحيث يمثل امتداداً جدلياً لها ، فإنه كان عليه (أي التصور المذكور) أن يكتسب شخصية نوعية إلى هذه الدرجة أو تلك ، لكي يتحول إلى مركز الدين الجديد ، المسيحية . ونحن نرى أن ذلك أصبح ممكناً حالما تحولت عقيدة التثليث إلى المعلم الأساسي في بنيان الدين المذكور أولاً ، وبعد أن استُبدل الفداء العيني بفداء الكفاية ثانياً ، بما في ذلك القطيعة مع الطقوسية الخارجية . نقول ذلك بالرغم من أننا نواجه في الشرق القديم ـ مصر ومابين النهرين الخ . . . ـ أشكالاً أولية من عقيدة التثليث تلك . ولكن الهام في اللحظة الجديدة (المسيحية) كمن في أن العقيدة المذكورة عملت ـ بجدية وقوة ـ على صوغ العلاقة بين الرب الإله من طرف والانسان من طرف آخر ضمن مستوى من التفقيه (ولا نقول التنظير) استطاع أن يقف نَداً جدّياً لـ «تعالي» يهوه اليهودي و «مفارقته» . ففي هذه الحالة نواجه لحظتين اثنتين على غاية الأهمية بالنسبة إلى ادراك الدلالة المحورية للمسيحية البولُسية (التثليثية) . اللحظة الأولى تكمن في إعادة النظر بـ «تصور

الوسيط» بين الاله والانسان . أما اللحظة الثانية فنتبينها في القيمة السياسية الايديولوجية المباشرة التي انطوى عليها موقف «الانسان الالهي» ، أي الموقف الذي جعل من الانسان ـ بشخص يسوع في جانبه الإنساني ـ محور العملية المسيانية (الخلاصية) .

على صعيد المسألة الأولى يواجهنا مستويان أو درجتان لـ «الوسيط» لابد من أخذهما بعين الاعتبار العميق في حال العمل على تقصي هذه المسألة الكبيرة الأهمية بالنسبة إلى بحثنا . فنحن نلاحظ ، هنا ، «الروح القدس» بمثابته الحلقة الموصلة من يسوع إلى الرب الاله . ومن ثم ، فهو ـ مسيحياً ـ ذاتٌ تتمتع بوجود رباني وبماهية ربانية . وهذا ما يجعل منه (الروح القدس) وجوداً ربانياً بالدرجة الأولى ، وليس «إشراقاً قلبياً»[1] . بيد أن وساطة هذه الحلقة ما تفتأ أن تنقلب إلى وجه من أوجه النسيجين المتقابلين ، المسيح والرب ، وذلك حيث يبرز هذا التقابل بصفته نسبياً أشد النسبية . إذ هاهنا ، أي في حال قيادتنا لهذه النسبية إلى حدودها القصوى ، ينقشع التقابل المذكور إلى الحد الذي يصب فيه في وحدة متجانسة بين طرفيه ، يسوع والرب . فيغدو الأقصيان ، بمعنى الانساني والالهي ، أدنيَيْن . وهذا ما يجعلنا ننظر إلى تصور «الوسيط» المسيحي البولسي على أنه ـ بأحد توجهاته الأساسية ـ قاسم مشترك بين ذينك الطرفين ، وذلك بقدر ما يمثل هذا الأخيران ، بالذات وبدورهما ، قاسماً مشتركاً مع هذا الوسيط ، أي «الروح القدس» .

ويمكننا أن نعبر عن تلك الوضعية بصيغة أخرى اذ نقول ، ان الأدوار التي تمارسها تلك الأطراف الثلاثة ذات طابع انتقالي تبادلي . وهي ، من ثم ، تنطوي على بعد رئيسي يخترقها ويوحد بينها ؛ ذلك هو بعد «التضايف» . إن تلك الطبيعة (الطابع) المكوِّنة لأطراف الثالوث ، الآب والابن والروح القدس ، وإن ظهرت عبر ثلاث أقنية هي هذه المذكورة توّاً ، إلا أنها تمثل ـ بوجه أساسي آخر لها ـ بنية

---

١) نورد هذا الشاهد إشارةً إلى ما كتبه ميخائيل نعيمه عن «الروح القدس» من أنه «انفتاح ، أو اشراق في القلب» ، وإلى النقد الذي وجهه الأب جورج فاخوري إلى هذا الرأي . فالأب المذكور يعلن أن الروح القدس «هو في الذات الإلهية الواحدة واحد فيها مع الآب والابن» . (مجلة : المسرة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١١) .

واحدة موحدة . فالواحد يتجلى كثيراً (أي عبر تلك الأطـراف الثلاثـة) ؛ كما أن الكثير يستمد وجوده ودلالته من كونه واحداً . ان الوحدة ، هنا ، لا تتنـافى مع التعدد ؛ كما أن هذا لا يتنافى مع تلك ، بحيث نلاحظ أنهما كليهما يمثلان وجهين لوضعية واحدة .

ولكننا ، في هذا المعقد من المسألة ، نواجه احتمالاً آخر قوياً لفهم هذه الأخيرة من موقع «الإبن» ، أي «الشخص الثاني» في معادلة الثالوث . هذا الاحتمال يقدمه لودفيج فويرباخ . ان الفيلسوف المذكور يخترق المسألة من موقعين اثنين ، الأول باتجاه «الشـخص الثالـث» ، أي «الأب» ، في حـين أن الموقـع الثانـي يتصـل بـ «الشخص الثاني» ، أي «الابن» . وهو إذ يفعل ذلك ، فإنما يكون قد اطـاح بـ «الشخص الأول» . لصالح الثاني .

يعلن فويرباخ ، بمقتضى ذلك ، أن «الروح القـدس» ـ ويعبـر عنـه هنـا بالشخص الثالـث ـ ليس اكثـر «مـن حب الشخصـين الالهيين الاثنـين لبعضـهما بعضا ، ووحدة الابن والأب ، أي هو مفهوم الجماعة» . وإذا كان الأمر كذلك ، فان «الشخص الثاني يغدو الاستجابة الذاتية للقلب الانسانـي كمبـدأ للثنـائية ، للحياة الجماعية» . ومن ثم ، «فإنه يُتخلى ، في الشخص الثاني ، عن التحـديد الجوهري للألوهة ، تحـديد الكائـن من حيث ذاتـه»[1] . ان هذا الـذي يطرحـه فويرباخ يمكن أن نرده إلى موقع رئيسي واحد ، هو أن يسوع (الشخص الثاني) يمثل من الثالوث مركزه ومبتداه ومنتهاه ، أو هو أن «الانسان» يكمن وراء العملية كلها .

ان لودفيج فويرباخ ، في ذلك الموقف ، يلح على منطلقه الفلسفي المتمثل بـ «المادية الانتروبولوجية» ، ولكن ليطيح بجدليته ، أي بجدلية الثالوث . ان فعله تركز في انتزاع الغطاء الديني اللاهوتـي عن هذا الأخـير ؛ وفي هذا استطـاع أن يكشف الانساني في اللاهوتي ، وأن يقود إلى النتيجة الكبيرة ، وهي أن الانسان صانع الدين ، بما هو دين . إن يسوع المسيح إذ يكون مركز الأحداث ومبتداهـا ومنتهاها ، فإنه يؤدي إلى النظر إليه ـ في نهاية المطاف ـ على أنه هو الإله ذاتـه ، الذي بقدرته أن ينجز فعل الخلاص . ولولا ذلك لما نيطت به هذه المهمة . وهذا ،

1) Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums- a. a. O., S. 129.

بدوره ، يحيلنا إلى ما كنا أتينا عليه من أن المعجز كان ضرورياً أن يبرز في سياق العادي ، لأنه ـ بهذه الطريقة ـ يكون تجاوز الخطيئة الكلية عبر استجوانها (من الجوّاني) في ذاته ، ومن خلال تقديم نفسه فداء وكفارة

وثمة ملاحظة تتصل بوحدة ذينك الأقصيين (المعجز والعادي) ؛ تلك هي أن تحقيق الالهي في الانساني والانساني في الالهي هو بمثابة تحقيق السّما في الدُنى والأعلى بالأدنى ، بحيث تذوب الفروق بين الفريقين ذوباناً يتم لصالح السّما والأعلى ، أي لصالح ما اعتبره برونوباور تجريد المشخص وإنهاءه بإعادة النظر فيه من موقع المجرد وحده . وهنا ، لم يعد يصح القول : أبونا في السماوات العلى ، رغم أنه يقال في نصوص الأناجيل . ان ما يغدو مقولاً هو : أبونا ، يسوعنا في السماوات والأرضين . وهذا ما يجعلنا نقبل بتعليق مدرسة الكتاب المقدس بالقدس عام ١٩٧٢ على طبعة الأناجيل الأربعة (المتوافقة) المؤتلفة ، هاهنا ، نقرأ مايلي : «الواقع أنه لم يحدث صعود. بالمعنى الفيزيقي نفسه ، فليس الله بأعلى اكثر مما هو بأسفل»[1] . وموريس بوكاي ، الذي يورد هذا النص على نفس الصفحة ، يعترض عليه معتبراً إياه شديد الغرابة . ولكن مثل هذا الاعتراض لا معنى له ، حين ينظر إلى المسألة من موقع وحدة المعجز بالعادي (الالهي بالانساني) ، بحيث يغدو الالهي شاملاً كلياً يقود إلى ما تعرفنا عليه في إطار الحديث عن اللوغوس الرواقي الفيلوني .

وجدير بالقول أن تلك الوضعية (وحدة الواحد بالكثير والكثير بالواحد) كنا واجهناها في مجمل الذهنية الشرقية القديمة بكثير أو قليل من الخصوصية ، تلك الذهنية التي تقومت ، من حيث الأساس العام ، بنسيج اسطوري . ولعلنا نكتشف ، هنا بالذات ، أحد المصادر الكبرى غير المعلنة وغير المباشرة لانتشار المسيحية اليسوعية في أوساط «الأمم الوثنية» . بل نستطيع القول ان المسيحية المعنية ما كان لها أن تُحرَّض على النشوء وأن تستمر قوية نافذة لولا تلك الأوساط التي تبنتها ودعمتها وحمتها . فهذه الأخيرة ، التي ظهرت كما لو أنها كانت تأخذ بـ «التعدد

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٤ .

الوثني» ، لم تكن ـ في حقيقة أمرها البعيد ـ كذلك ، «وثنية» . لقد قبع وراء هذا التعدد حال من وحدة التصور الالهي الاسطوري ، الذي كنا واجهناه ممثلاً فيما لا يحصى من الآلهة الكبرى والوسطى والصغرى . وهذا الأمر لاحظناه ، في حينه ، ضمن صيغة من التحول في شخوص الآلهة ، ومن التناوب في الأدوار والوظائف والآفاق ، بحيث تظل اللوحة قائمة على أساس من التعدد الواحدي[1] .

ولعلنا ، والحال كذلك ، ندرك الدلالة البعيدة لصيغة التحول تلك على صعيد الموقف التثليثي الجديد (المسيحي) . فإذا كنا ، فيما قبل ، قد واجهنا الأب والابنة والزوجة يتبادلون الادوار والوظائف فيما بينهم ، فاننا ، هنا ، نجد أنفسنا أمام وضعية تمثل امتداداً لذلك ، وإن كانت بصيغة جديدة وبآفاق جديدة ، أي وإن بموقف بنيوي ووظيفي جديد نسبياً . ونرى أنه من المقبول أن نرى هذه الصيغة بمثابتها أحد أشكال التعبير عن هيمنة «الرجولة» ، ومن ورائها هيمنة العلاقات العبودية في روما ، أي في المحيط الذي تحولت المسيحية فيه إلى دين عالمي ؛ في حين أن الصيغة القديمة المتمثلة بعملية التحول المشار إليها نهضت على هيمنة جزئية متأرجحة ونسبية لعصر الأمومة ، ومن ورائه حضور العلاقات المشاعية القروية .

ونحن إذ نبحث ـ في هذا الحقل ـ في الدلالات والمؤشرات المعبرة والخاصة التي انطوت عليها عملية انتشار المسيحية البولسية ضمن أوساط واسعة من «الأمم الوثنية» ، لا يصح أن نقصر رؤيتنا لها (أي الدلالات والمؤشرات) في المواقف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية الدينية للطبقات والفئات والانساق الاجتماعية الأخرى للمجتمع الفلسطيني والمجتمع الامبراطوري الروماني ، بصورة عامة . فلقد كانت هنالك ، اضافة إلى ذلك ، الجسور التاريخية المرئية وغير المرئية التي ربطت بين الدين الجديد من طرف ، وبين الايديولوجيا الاسطورية لتلك «الأمم» من طرف آخر .

فاليهودية اليهوية ، التي عاشت ـ في معظم مواقفها الدينية ـ على إدانة تلك

---

١) انظر حول «الثالوث» ، مثلاً ، في الفكر المصري الاسطوري القديم : صموئيل نوح كريمر ـ أساطير العالم القديم ، ترجمة احمد عبد الحميد يوسف ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

الايديولوجيا وعلى رفضها بعنف وتعنت باسم ضرورات التماسك الذاتي الأقصى لـ «الشعب المصطفى المختار» وبدعوى اتقاء هجانة وفساد «الغوييم» ، كان عليها أن تلقى حتفها مع نشوء ذلك التحالف الجديد ، المدعّم تاريخياً وعقيدياً قداسياً ، بين المسيحية المعنية و «الأمم الوثنية» .

ومن البيّن أننا لا نستطيع ادراك الدلالة النوعية التي انطوى عليها ذلك التحالف إذا أخذنا رأيي باور وماركس اللذين أتينا عليهما في موضع سابق ، على نحو مبسّط وببعد واحد . فأنْ تكون المسيحية هي اليهودية الناجزة ، لا يقود إلى التطويح بالخصوصية النوعية النسبية ، التي تضمنتها المسيحية الجديدة إزاء اليهودية . فلقد كان من شأن التحالف المنوه به أن أبرز إلى الوجود المباشر والفاعل قوى اجتماعية طبقية كان بعضها ذا حضور جزئي على الصعيد الذاتي والسياسي والايديولوجي (الفلاحين في فلسطين خصوصاً) ، وكان بعضها الآخر غائب الحضور في المجال المعني هنا (العبيد في معظم أقاليم الامبراطورية الرومانية) . وفي هذا السياق ، يبقى ملاحظاً أن العنصر البارز في هذه العملية يكمن في تحول تلك القوى إلى مواقع الأخذ بمبادرات جديدة للقيام بفعل اجتماعي واقتصادي وسياسي وايديولوجي تركزت جميعها أو معظمها في التصدي للعالم القديم ، بقواه الطبقية العليا وبتصوراته الايديولوجية المستنفدة والمتحولة إلى عبء على التقدم التاريخي .

ان ما بدا أنه تناقض بين ايديولوجيا «الأمم الوثنية» ، التي مثلت في نظر اليهودية التوراتية عَلَقاً محتقراً ، من طرف ، وبين ايديولوجيا الدين الجديد ، المسيحية البولسية ، من طرف آخر ؛ انقشع شيئاً فشيئاً لصالح تعاظم وتعمق ذلك التحالف وبروز أبعاده واتجاهاته السياسية والاجتماعية ، على وجه الخصوص . وهنا ، نواجه اللحظة الثانية الكامنة في الدلالة المحورية للمسيحية المذكورة ، وهي تلك التي تجسدت في القيمة السياسية الايديولوجية المباشرة التي انطوى عليها موقف الانسان الالهي . فلقد انقشع ذلك التناقض تحت تأثيرين اثنين كبيرين . الأول منهما كمن في التحالف التاريخي المشار إليه بين القوى الاجتماعية المضطهدة في أوساط اليهود من طرف ، وبين مثيلتها ضمن «الأمم» الأخرى ، أي «الوثنية» ، من طرف آخر . وكانت الكوامن الأساسية لهذا التحالف مسائل اجتماعية واقتصادية ، وسياسية إلى حد ما ، هدفت إلى مجابهة الأخرى المناهضة لها . وهذا

الأمر هام جداً على الصعيد المنهجي التاريخي ، وكذلك على صعيد المسألة الاندماجية . فمن الناحية الأولى ، نلاحظ أن التحالف المنوه به يقدم لنا تفسيراً مقبولاً لنشوء «اليهودية المسيحية» . فهذه الأخيرة هي التعبير عن وضعية أولئك اليهود ، الذين أخذوا يشعرون بالتململ ، ويدعون إلى احداث تغيير في الوضعية القائمة من موقع التصور الخلاصي المهيمن ، على كل حال ، آنذاك . ولا يسعنا أن ندرك آلية تلك الوضعية بعيداً عن الضغط الملحوظ ، الذي كان يأتي من طرف الشعوب الخاضعة بقسوة ، آنذاك ، للمركز الروماني .

وإذا كان التحالف الاجتماعي الطبقي غير المعلن بين تلك القوى اليهودية و «الأممية» قد قاد ـ على صعيد الواقع الميداني المشخص الذي نفتقر إلى معرفة الكثير من جوانبه المباشرة ـ إلى ماهو أوسع وأعمق من تلك الحصيلة التلفيقية (اليهودية المسيحية) ، فإنه ، في نفس الوقت وبشكل أو بآخر ، كمن ايضاً وراء هذه الأخيرة . أما على المسألة الاندماجية ، فنلاحظ أن اليهود ، المخيّبي الآمال أبداً من «علِّية» قومهم المختارين ، وجدوا في الوضع الجديد فرصة سانحة لدخول عوالم «الآخرين» . لقد وجدوا ذلك على نحو يتيح لهم تحقيق حد من الاندماج الاجتماعي والاقتصادي والديني ، مما يسهم في تحقيق بعض مطامحهم في التحرر من قبضة «العلية» المذكورة . وفعلاً ، انتقلت جموع من أولئك اليهود ، أخيراً ، إلى الخط التاريخي البشري ، لتندمج به ، وتغدو وجهاً من أوجهه العامة .

ذلك ما يتصل بالتأثير الأول ، الذي اسهم في انقشاع التناقض بين ايديولوجيا «الأمم الوثنية» وايديولوجيا المسيحية البولسية . وإذا كان هذا التأثير قد استمد شروطه ، أيضاً ، من عوامل غير «أممية» ، أي «يهودية» ، فإن التأثير الثاني تبلور وأفصح عن نفسه في سياق ظهور أن الايديولوجيتين ، المسيحية الجديدة (التثليثية) و «الوثنية الأممية» ، ليستا متعارضتين ، على الأقل ليس بصورة كلية . فكلتاهما تنطلق ، وإن من مستويين ذهنيين مختلفين عمقاً وشمولاً ، من وحدة تعددية أو تعددية واحدية (نشير هنا إلى أن واحدية الاسطورة الشرقية ، المعنية في هذا الاطار ، أقل تماسكاً من مثيلتها المسيحية البولسية ، إضافة إلى أنها ، كذلك ، أكثر ظهوراً باتجاه التعددية واكثر ميلاً نحوها) .

من ذينك الموقعين أو اللحظتين ، تتضح السمات الديموقراطية الأولية الفاعلة في الدين الجديد ، وذلك بالقياس إلى [illegible] الاريستوقراطي والتزمت الطقوسي الحاد ، التي تطبع اليهودية اليهوية بوسمها تضميناً وإفصاحاً . وهذا ، وغيره ، ما جعل ذلك الدين يظهر في أعين الفلاحين والعبيد ، خصوصاً ، بمظهر المحرر لهم من ربقة الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإثني والعقيدي . وجدير بالتنويه ذلك الموقف الذي يعمل أصحابه على أن يُرونا في الدين المعني ما يشكل نقيضاً لتلك السمات الديموقراطية ، بالمعنى وبالحدود التي أتينا عليها . نعني بذلك ما يقدمه بعض اللاهوتيين المسيحيين من تمييز نخبوي بين «انجيل يوحنا» من طرف ، وبين الاناجيل الثلاثة الأخرى (القانونية) من طرف آخر . فانجيل يوحنا ، بحسب ذلك وعلى رأي الأب يوسف درة الحداد ، «ينقل . . . مراراً تركيز يسوع على عمل الروح القدس . . . وهذه اشارة واضحة إلى أن يوحنا فهم أعمال يسوع وأقواله التي يوردها ، وكما يوردها على نور الروح القدس . فالانجيل بحسب يوحنا هو انجيل المسيح ، وانجيل الروح القدس أيضاً» . وذلك ينطوي على القول بأن انجيل يوحنا يقوم على «التصريح بالهية المسيح ، هذا التصريح الذي «يقتضي كشفاً مباشراً»[1] .

وإذا كان الأمر بالنسبة الى انجيل يوحنا على ذلك النحو ، فإنه لابد وأن يعني أنه يخاطب خاصةَ المسيح ويتوجه اليهم ، أي «الخاصة من صحابته ، الثلاثة المقربين : بطرس ويعقوب ويوحنا أخيه ، ابني زبدى» ؛ بحيث يصح القول التالي والأخذ به ـ من الموقع النخبوي المقدم هنا ـ على صعيد التمييز بين الأناجيل القانونية ، وهو أن «انجيل يوحنا» هو انجيل الخاصة . وحيث يكون الموقف على هذا النحو ، فهل يغدو من الوارد أن نفهمه وكأنه يشير إلى أننا ـ أيضاً على صعيد المسيحية اليسوعية ـ نواجه عناصر من النزعة النخبوية ، وإنْ بمستوى آخر مختلف بنيوياً ووظيفياً عن الموقف النخبوي الاريستوقراطي الذي واجهناه لدى اليهودية المسيحية ، كما نتبينها ونُعلَم بها في انجيل متى ؟ لاشك أن ذلك التميز للخاصة كان يفترض وجود حالة مقابلة من «شعبية العامة» ، التي وجدت التعبير عنها في

---

1) الآب يوسف درة الحداد : أساليب السيد في تعليمه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٩ ، ٢٠٨ .

الأناجيل المؤتلفة الثلاثة ، متى ومرقس ولوقا . فهذه تقوم على «التصريح الخاص بمسيحية» المسيح ، الذي «لايحتاج لإثبات إلا بالتصريح به وبالمعجزة التي تؤيده»[1] .

ان هذا الأمر (نخبوية المسيحية بمعنى ما) يقتضي منا التمييز ـ ثانية ـ بين المسيح العقيدي الانجيلي والمسيحية العقيدية الانجيلية من طرف ، وبين المسيح والمسيحية كحركة اجتماعية طامحة إلى إنهاء «عالم الأحزان» وخلق «عالم المحبة» من طرف آخر . ذلك لأن هذا التمييز يجعلنا قادرين على تقرير الوضعية التالية : ان حديثاً عن «نخبوية» ما وبدرجة ما في «المسيحية» يغدو حديثاً عن المسيحية العقيدية الانجيلية تلك . وفيا عدى هذا ، أي فيا يتصل بمسيحية الحركة الاجتماعية الأولى ، فانه لا يصح مثل ذلك الحديث ؛ بل ، هنا ، نلاحظ أن ما أطلقنا عليه «شعبية العامة» هو الذي يحدد شخصيتها ويكمن وراءها ؛ كما كان هو نفسه الذي وضع الأهداف الخلاصية لها ، تلك الأهداف التي ـ على وهميتها وابهاميتها ـ التفت حولها جماهير الفقراء والمفقرين والعبيد في المدن والأرياف .

ويورد الأب الحداد أمثلة على ما يدعوه «التعليم الخاص للرسل والصحابة» مقابل التعليم الشعبي العام . فنلاحظ أن نصاً لدى متى يتحدث بوضوح وافصاح عن ذلك التمييز ، الذي ـ بحسب ذلك ـ كان يسوع المسيح هو نفسه قد الح عليه . يقول الانجيلي متى :

«في ذلك اليوم خرج يسوع من البيت وجلس إلى جانب البحر . فاجتمع إليه جموع كثيرة . . . فكلمهم بأمثال . . . فدنا إليه تلاميذه وقالوا له لم تكلمهم بأمثال . فأجاب وقال لهم أنتم قد أعطيتم معرفة أسرار ملكوت السماوات وأما أولئك فلم يُعطوْا . لأن من له يُعطى ويُزاد ومن ليس له فالذي له يؤخذ منه . فلهذا أكلمهم بأمثال لأنهم يبصرون ولا يبصرون ويسمعون ولا يسمعون ولا يفهمون . . . لأنه قد غَلُظَ قلب هذا الشعب وثقلت آذانهم عن السماع وأغمضوا عيونهم لئلا يبصروا بعيونهم ولا يسمعوا بآذانهم ولا يفهموا بقلوبهم ويرجعوا إليَّ فأشفيهم . أمّا أنتم فطوبى لعيونكم لأنها تنظر ولآذانكم

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٠٨ .

لأنها تسمع»[1] .
ان مثل هذا الموقف لا يمكن الأخذ به إلا من مواقع الأنظمة المسيحية اللاهوتية ، التي تكونت في أعقاب الحركة المسيحية الباكرة وحصدت ثمارها ، بعد أن أعادت بناءهـا من الداخـل ، أي في ضوء «مسيح انجيلي كنسي» يخلف وراءه «مسيح الأخرين» من «المتعبين المثقلين» . وهذا يشير إلى أنه يصح الحديث ، حقاً ، عن اتجاه نخبوي في نطاق المسيحية اللاحقة «الناضجة» ليس على صعيد «النص» فقط ، وإنما كذلك في حقل الممارسة الاجتماعية المباشرة ، بل بصورة خاصة في هذا الحقل الأخير .

نود أن نخلص من ذلك إلى فكرة نراها مركزية فيما نحن بصدد البحث فيه ؛ تلك هي أن المسيحية ـ في صيغتها المؤسسية الناضجة ـ أخفقت في تجاوز اليهودية باعتبارين اثنين . الاعتبار الأول من هذين الأخيرين تمثل في استبعادها كل الشعوب والأمم من وضعيتها المشخصة وبرفعها إلى عالـم التجـريد ، حيث يُعلن عن أن مشكلتها المشخصة لاتحل من موقعها وإنما من موقع ما يوازيها تجريداً وتعالياً . أما الاعتبار الثاني فقد برز من خلال ذلك الموقف النخبوي المباشر الذي ألحت عليه تلك المسيحية ضمن العالم المجرد ، أي العالم الذي رفعت إليه الوضعية المشخصة المنوه بها وأفقدت فيه وعبره ذاتها المحددة . ومن هنا ، الا يصح القول ـ على الأقل من باب ابراز الموقف عبر تضخيمه ـ بأن المسيحية لم تلغ معادلة «الأمة المختارة المصطفاة ـ والغوييم» ، بقدر ما احتفظت بها بعد اعادة بنائها بحيث تستجيب لمقتضيات المواقف المستجدة ؟

وعلى كل حال ، إذا صح ذلك القول ، فإنما بدءاً من المراحل اللاحقة التي انطلقت منها المسيحية المؤسسية الناضجة ، وليس قبل ذلك .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٣/ ١-٣، ١٠-١٣، ١٥-١٦ .

## ٥

## إشكالية الأناجيل «القانونية» وعلاقتها باليهودية : انتقال من «أممية» تحريضية تبشيرية إلى «أممية» دولتية تكريسية

نستطيع أن نعلن - بحسب الدراسات التي خلص اليها بعض الباحثين[1] - أن النصوص المسيحية المدعوة بـ «القانونية» ، كانت قد اكتسبت صيغتها الرئيسية المتبلورة والناضجة مع الانتصار النهائي والحاسم للمسيحية البولسية . فلقد استبعد انصار هذه النصوص كل نظائرها الانجيلية الأخرى ، التي رأوا فيها - في هذه الحال - مواقف متعارضة كثيراً أو قليلاً مع تلك . وكانت عملية الاستبعاد هذه قد تمت بأشكال مختلفة ومتعددة من العنف والصدامية . أما الذي قاد هذه الأخيرة ونظمها وأدلجها فقد كان بولس نفسه ومن ساعده في ذلك من أنصاره الذين كانوا يتكاثرون ، بدرجة أو بأخرى ، حسب الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية . وكانت حصيلة ذلك الكبرى قد تمثلت بنشوء تيار ذي حضور قوي لملاحقة تلك النصوص وإرغامها على الاختفاء تحت الأرض ، بعد أن كان بولس وأنصاره قد مرّوا بقسوة هذا الموقف . وتتوج الأمر بالنتيجة الايديولوجية الدينية الحاسمة ، وهي أن النصوص المعنية أكسبت في أنظار الجمهور والأعلين من المسيحيين صفة «المحظورة» ؛ ومن ثم ، غدا كل من يتحدث باسمها خارج الشرعية الدينية ، ويجري التصرف معه بمثابته «خارجياً» . وهكذا انشق الموقف إلى

---

١) مثل : موريس بوكاي في - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٣ - ٧٤ .

«شرعيين» و«خوارج» ، وانطلق خط جديد في التطور الديني[1] .

ولعله من نافل القول أن المسيحية البولسية هذه إذ انتقلت إلى مرحلة الظفر على خصومها ، فإنها كانت ـ بذلك ـ قد لجأت إلى ما لجأت إليه اليهودية في حينه : لقد أعلنت بطلان ماعداها وكفرته ولاحقته . وقد ترتب على ذلك أن «النصوص المخفية» أو «النصوص المحظورة» أرغمت على التحول إلى وضعية النشاط المدمر «من الداخل ومن تحت» ، محتفظة لنفسها ـ على هذا الطريق ـ بقوة «باطنية» أصبحت شيئاً فشيئاً لا يستهان بها . ولعل «باطنيتها» هذه هي التي أتاحت لها ـ يدأ بيد مع عوامل أخرى ـ أن تغدو في مثل تلك القوة . وهذا ماحدا بالمؤسسات تلو المؤسسات وبالتجمعات تلو التجمعات ، على الصعيد الكنسي ، إلى إعلان زندقة تلك النصوص على رؤوس الأشهاد وإلى اتخاذ قرارات بتحريمها بعد إذ خرجت عن «الصراط المستقيم» وعليه[2] . نلاحظ ذلك في أحد أشكاله المعاصرة والأكثر وضوحاً في الوثيقة التاريخية الشهيرة التي صدرت عن أعمال المجمع المسكوني للفاتيكان الثاني فيما بين ١٩٦٢ و ١٩٦٥ . فقد جاء في هذه الوثيقة مايلي : «لايغفل على أي انسان أن من بين الكتب المقدسة ، بل حتى كتب العهد الجديد كان هناك ما يتمتع عن حق بالامتياز مثل الأناجيل باعتبار أنها تكون شهادة حقيقية عن حياة ودرس الكلمة المجسدة ، أي منقذنا . فدائماً وفي كل مكان حفظت الكنيسة ومازالت الأصل الرسولي للأناجيل الأربعة . والواقع أن ذلك هو الذي دعا إليه الرسل بأمر المسيح . فقد نقلوا إلينا أنفسهم والناس الذين كانوا يحيطون بهم وبتأثير من الوحي الالهي للروح ، كتابات هي أساس الايمان ونعني الانجيل المربع حسب متى ومرقس ولوقا ويوحنا .

ان كنيستنا الأم المقدسة قالت وتقول بحزم وثبات دائمين ان هذه الأناجيل الأربعة ؛ التي تؤكد تاريخيتها دون أي تردد ، تنقل بشكل أمين فعلاً أقوال وأفعال

---

١) في ندوة تلفزيونية (حول وحدة الكنائس ـ مجلة «المسرة» ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٩) ، يتحدث انيس فريحه عن «فاتيكان» و«خوارج» ، معلنا عن أن الفاتيكان يتوق إلى «أن يعود الخوارج» .

٢) انظر المرجع التالي الذي يقدم تعريفاً لهذه النصوص .

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S.236.

المسيح طيلة حياته بين البشر لخلاصهم الأبدي وإلى أن رفع الى السماء . . . ان الكتاب الدينيين إذ يؤلفون الأناجيل الأربعة بشكل يسمح باعطائنا دائماً عن المسيح أموراً حقيقية ومخلصة»[1] .

ان ذلك الحسم القطعي ، الذي أعلنه المجمع المذكور ، لم يكن له أن يجوز على فاعليته التنفيذية أو على جزء كبير منها إلا عبر سلسلة متتابعة ومتعاظمة من الملاحقات والاضطهادات الدامية ، التي خضع لها ذوو الرأي الآخر . نضيف إلى ذلك أن الحسم القطعي المشار إليه ، بالرغم من صفته العالمية التي انتزعها لنفسه ، فإنه لم يكن في قدرته الحصول على إجماع المؤمنين والباحثين على صعيد الدين المسيحي نفسه . فلقد كانت ، ومازال حتى الآن ، مواقف أخرى معارضة تطرح نفسها بين الحين والآخر تفنيداً لتلك «الجماعية» المزعومة ، أي المصادر مسبقاً على مصداقيتها وبوسائل لا تتصل بـ «الموقف الديني الايماني» في شيء .

والحق ، إننا إذا دققنا في المسألة إياها ، اتضح لنا أن معارضة «النصوص المستقيمة» أو «القانونية» بـ «النصوص المنحرفة» ليست هي أحد أشكال الخصومة والصراع الديني بين الفريقين فحسب ؛ انها اكثر من ذلك ؛ بل إنها وإنْ ظهرت بتلك الأشكال من الخصومة والصراع ، إلا أنها تقوم على عوامل خفية لم تبرز ذهنياً عقيدياً إلا لماماً لدى كلا الفريقين المذكورين ؛ لدى الأول (الرسمي) بسبب رغبة قصدية في ذلك ، أي في تغييبه والتعتيم عليه ، ولدى الثاني (الخارجي واللاقانوني) بفعل الضغوط الكبرى التي خضع لها من طرف الفريق المذكور . ويمكن القول أن تلك المعارضة مثلت ، في نهاية المطاف ، خصومة وصراعاً على مصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية أخضعت لأنماط متمايزة من التفسير والتأويل والاجتهاد . وإذا كان الحال كذلك ، فإنه يغدو من التبسيط التعسفي المجحف ومن التفسير الاحادي الجانب أن نحدد ظهور «الرأي الآخر» بكونه أحد أشكال «تسلل البدع الجديدة إلى صلب العقيدة الجديدة»[2] . ذلك لأن مثل هذا التحديد يستثير السؤال التالي

---

1) ضمن : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٨ .

2) الأب الياس زحلاوي : حول الانجيل و «انجيل برنابا» ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨ .

ويحرض على طرحه : هل كانت هذه «العقيدة الجديدة» يوما ما واحدة موحدة ومتجانسة بنيوياً ووظيفياً ؟ ثم ، ان الانطلاق من هذا الرأي التحديدي التعريفي من شأنه أن ينتزع نصوص ذلك «الرأي الآخر» من سياقها التاريخي والتراثي ، ليجعل منها ظاهرة معمّاة ، أو غير قابلة للبحث ، أو ليحيلها إلى «حيلة لا أخلاقية» تنسب إلى هذا أو ذاك من الذين «وسوس لهم الشيطان بها»[1] .

ان اعادة النظر في تاريخ الأديان لابد وأن تنطلق ـ ضمن ما تنطلق منه ـ من اعادة بناء الموقف من «النصوص المخفية أو المنحرفة أو اللاقانونية» ، وذلك في ضوء موقعين اثنين كبيرين . الأول من هذين يتصل بالبعد النظري المعرفي (الابستيمولوجي) لموضوع البحث المعني (أي تلك النصوص) ؛ في حين أن الموقع الثاني يتمثل ببعده الايديولوجي . فبحسب ذلك ، تغدو الظواهر «الأخرى» ، التي غُيّبت فيما وراء الظلال ، هي بالذات هدفاً رئيسياً ـ ضمن أهداف رئيسية أخرى ـ أمام عينيْ الباحث المدقق . نقول ذلك حتى وإن كانت هذه الأخيرة جزئية أو هامشية ، أو تبدو أنها هامشية في فاعليتها التاريخية والتراثية .

---

١) هنالك بعض الباحثين الذين يقرون بوجود العوامل غير الدينية التي كمنت ـ وتكمن ـ وراء التفسيرات والتأويلات المتباينة للنصوص «الدينية المقدسة» . ولكن بسبب من الموقف الديني الايديولوجي الذي يخترق شخصيات أولئك الباحثين ، نجدهم يعبرون عن رغباتهم في «الوحدة» أو «اعادة» الوحدة الكنسية الدينية . فأنيس فريحه الذي يعلن ـ في الندوة التلفزيونية التي أتينا على ذكرها حول وحدة الكنائس ـ أن «هذه الانقسامات ، كما نعلم تاريخياً ، انقسامات نجمت عن التأويل البشري ، عن التفسير البشري» ، يعود ليعلن أنه بصفته «علمانياً» يتوق «إلى الوحدة» . ويخصص الموقف ، حيث يعترف لـ «الأب بطرس المعلّم البولسي» ، الذي أدار الندوة المذكورة ، قائلاً : «فكنت دائماً أتمنى أن يكون الحوار عند أقدام المسيح . إذا كانت الكنيسة حاجةً إلى اقدام المسيح ، فلابد أن تعود إلى رسالة بولس الرسول» . (انظر المرجع المذكور ومعطياته المقدمة سابقاً ، ص ١٩٩) . وموقف أنيس فريحه ذاك من «الوحدة» يمثل خطوة متخلفة ليس بالنسبة إلى «المصلحين المسيحيين الكبار» ، من أمثال مارتن لوثر ، الذي عملوا على بناء كنيسة وطنية مقرّين بوجود التمايز الديني والكنسي ؛ بل انه ، كذلك ، متخلف بالقياس إلى ما يطرحه الآن بعض المطارنة ورجال الدين ، مثل المطران غريغوار حداد . ان ما أعلنته الكنيسة الأمُ من «وحدة المؤمنين» ليس إلا وهماً يراد له أن يكون طريقاً إلى اخفاء «الخاص» ، الخاص الاجتماعي والوطني المشخص لهؤلاء .

ولسنا الآن في معرض الحديث التفصيلي عن تلك النصوص اللاقانونية أو «الباطنية». إن ما أردنا قوله، هنا، يقوم على أن النصوص الأخرى، القانونية أو العلنية، لم تستطع أن تفرض هيمنتها وسيادتها إلا عبر صعوبات وخصومات ومعارك عديدة ومديدة. ومن ثم، فنحن حين نوليها أهمية خاصة في هذا البحث، فإنما بسبب من أنها تمثل «النموذجي» و«العام» في تاريخ المسيحية. وهذا، بدوره، يدعونا إلى معالجة «الانجيل المربع»، أي الأناجيل القانونية الأربعة، وفق سياقه التاريخي الممكن والمحتمل، ومن موقع بنيته ووظائفه الكبرى. اضافة إلى هذه الملاحظة حول النموذجي والعام في المسيحية المعنية، يبدو أننا نواجه، هنا، ماواجهناه في موضع سابق في نطاق النقد الذي وجهه برونو باور الى المسيحية. فنشوء فريقين من الأناجيل، واحد قانوني رسمي يعيش فوق الأرض علناً ويصنع الحياة الدينية لأكثرية المؤمنين ويقود مواقفهم الايديولوجية من المشكلات الكبرى والصغرى التي تواجههم على قدم وساق، وآخر غير قانوني يعيش تحت الأرض سراً ويمثل هدفاً لضربات وملاحظات المتنفذين ضمن أولئك ويصنع الوعي الديني لفريق من المؤمنين كما يشكل الطموح الديني لـ «الصامتين» ضمن أولئك والخائفين غير المقتنعين منهم. إن هذا الأمر يطرح علينا مجدداً السؤال التالي الذي طرحناه من قبل في سياق آخر: ألا تمثل المسيحية اليسوعية الانجيلية امتداداً تاريخياً وبنيوياً ووظيفياً لليهودية، على الأقل في حقل استبعاد وطرد وحرمان الرأي الآخر المعارض؟ ألا نغدو، هنا بالضبط، على أرض «الأمة أو الأمم المصطفاة المختارة»؟

لاشك أن الإجابة عن ذينك السؤالين لا يمكنها أن تخرج عن الاقرار بوجود الامتداد المذكور بين الدينين المعْنيين. بيد أن وجهاً من أوجه الاختلاف يبرز بينهما، ولاشك، وهو ذلك الذي يقوم على ان الاصطفاء النخبوي في المسيحية لايمتد إلى المواقع الإثنية، بل يتوقف عند الحدود العقيدية الدينية، ومن ورائها - بطبيعة الحال - اتجاهات التوزع الاجتماعي الطبقي. وعلى ذلك، فموقف الاستبعاد والحرمان يكتسب أبعاده وآفاقه في المسيحية اليسوعية ضمن «المؤمنين أنفسهم». فإذا كان تصور «الشعب المصطفى المختار» لدى اليهودية اليهوية يلح على بنيته الاثنية انطلاقاً مما عالجناه في اطار العلاقة بين «المركز والهامش»، فان هذا

التصور يكتسب لدى الدين الجديد ، المسيحي ، طابعاً «أممياً» لايستبعد من يستبعد بصفته الأممية هذه ، بقدر ما يفعل ذلك ، تصوراً ، من موقع عقيدي ديني . وفي هذه الحال لا يكفي أن نقول مع برونو باور : «الجماعة المسيحية تطرد كل طابع شعبي ، كل خصوصية قومية ، وتوجه حماستها ضد كل شعب يريد أن يعتقد بنفسه وأن يعطي نفسه قوانين من أجل ايمانه بنفسه وفي ثقته بتبريره . أخيراً ، المسيحية تطرد أيّاً ينتسب إلى نفسه ، الى الحقوق التي يملكها كإنسان ، إذن الى حقوق الانسانية . لا تريد أن تحوز الانسان الواقعي بل الانسان الذي يُطرد من انسانية الحقة ، الانسان المولود من جديد ، الانسان الاعجوبة»[1] . ان هذا الذي يعلنه باور على أهميته الكبرى . يغفل ذلك الأمر المتمثل بسحب الاستبعاد إلى حدود الموقف الديني في اللوحة الدينية نفسها . وهنا ، يصح أن نقول بأن تعويم وتغييب المشخص يتم مرتين ، واحدة باتجاه العام وأخرى باتجاه الخاص ؛ وتكون الحصيلة ـ بالتالي ـ التطويح بـ «خلاص الأمم» أو ما يقترب من ذلك .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فان تصوريْ «المحبة» و «التعميد» ، اللذين يقدَّمان في حالات انجيلية متعددة على أنهما ذوا طابع عمومي (أممي) ، يتحولان ـ هما كذلك ـ إلى شكل من أشكال الوهم الناقص . فهما لا يقتصران على أنهما محبة وتعميد بـ «المسيح وحده» ، أي على أنهما محبة كل شيء ماعدى المحبوب المشخص وتعميد كل شيء ماعدا المعمد المشخص ؛ بل انهما يتحولان على أيدي «العَلَنيّين» و «الرسميين» و «المهيمنين» ، من سَدَنة النصوص الانجيلية ، إلى أداة قمع ضد الخصوم من «أبناء العقيدة الواحدة» . وسوف نلاحظ لاحقاً إلى أي درجة كبرى وحادة سوف تستخدم تلك الأداة في عملية تصفية الخصوم دون تسامح وبلا هوادة ، خصوصاً بعد أن تكون هذه الأخيرة (الأداة) قد تموضعت في صيغة المؤسسة الكنسية السلطوية ، أي مع تحول المسيحية البولسية إلى دين رسمي للدولة الرومانية . وإذا كنا قد أثرنا مسألة الامتداد العقيدي بين اليهودية والمسيحية ، فإنما لتبيان أن هذه الأخيرة إذ طرحت مشروعها «الخلاصي الكبير» والمحفوف بـ «الآمال الكبرى» ، كان عليها ، كمنظومة من العقائد الدينية ، أن تحقق لذينك الاعتبارين الاثنين

---

١) برونو باور : المسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

بالذات : من الأرض ، «أرض الأحزان» إلى السماء ، «سماء الفرح الأبدي» ؛ ومن الوحدة ، «وحدة الجماعة العقيدية» إلى التهشّم ، «تهشم المثل العليا ضمن هذه الجماعة» . لكن مع هذا وذاك ، يبقى الحديث وارداً ومشروعاً وضرورياً عن لحظة نوعية في الدين الجديد . أما هذه اللحظة فقد منحته الشرعية ، في حينه ، في أن يكون اكثر فاعلية وانسانية وكفاحية وتحريضاً على التفكير في «البديل» مما كان الحال عليه ضمن ما آلت إليه اليهودية اليهوية من تصلب وتزمت واضطراب .

ان ذلك كله يجعلنا نسعى إلى انجاز المهمة المركبة والمعقدة ، التي نضعها على عاتقنا ، هنا ، في ضوء تعاظم عملية الانسلاخ من اليهودية العقيدية الاتنية والالتحاق بعالم المسيحية ، البولسية تحديداً ، والاندغام بها أولاً ؛ وكذلك من موقع المعيار الرئيسي الذي تمليه البنية الداخلية للنص الانجيلي ثانياً ، هذه البنية التي سنعمل على الافصاح عنها في سياقها التاريخي والتراثي ، الذي عبرت هي عنه وعبر هو عنها . وبالطبع ، لن يكون التوجه إلى تلك المسألة مستجيباً لمعطيات واقع الحال إلا إذا أُخذت المشكلات التاريخية والتراثية والنصّية بعين الاعتبار ، تلك المشكلات التي عبر عنها تطور النصوص الانجيلية نفسها .

* * *

في مقدمة الأناجيل الأربعة ، يبرز انجيل مرقس بالاعتبار التاريخي ، فهذا الانجيل وإن كان الأقصر ضمن تلك ، إلا أنه أقدمها [1] . وحسب ا. كولمان ، يمكننا أن نتبين فيه «كثيراً من تراكيب الجمل تدعم الغرض القائل ان مؤلف هذا الانجيل يهودي الأصل» [2] . ويضيف موريس بوكاي إلى ذلك ، قائلاً : «ولكن وجود المناحي اللغوية اللاتينية قد يوحي بأنه قد كتب انجيله من روما . فهو بالاضافة الى هذا يتوجه بالخطاب إلى مسيحيين لا يعيشون بفلسطين ويعنى بشرح التعبيرات الآرامية التي يستخدمها في حديثه إليهم» [3] .

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٣ ) نفس المرجع السابق ومعطياته .

ولكننا إذا وضعنا المسألة في ضوء عملية التحول من اليهودية إلى المسيحية ، فاننا سوف نجد أنفسنا مدعوّين إلى أن نعيد النظر في الموقف من التراتب الانجيلي المعهود ، أي المقدم في شكله الحالي . في هذه الحال ، يبرز «انجيل متى» في طليعة الاناجيل الأربعة «القانونية» . فهنا ، نلاحظ أن الانجيل المذكور ظل ، بنسبة كبيرة وواضحة ومتميزة ، محافظاً على «صلة الرحم» مع اليهودية . بل يمكن القول ، وفق ذلك وفي ضوئه ، انه ـ الانجيل المعني ـ يمثل ذلك النمط من الذهنية اليهودية اللاهوتية ، الذي وجد نفسه ـ ضمن تأثيرات مستجدة ـ أمام ضرورة ملحة للانفتاح والاستنارة وتجاوز بعض المواقع الخاصة ، بحيث أدى ذلك الى المسيحية اليسوعية ، دون أن يفقد «الرحم» اليهودي ، بطبيعة الحال . وهذا الموقف يمكن استخلاصه وتعميمه بحيث نواجهه مبعثراً هنا وهناك في نصوص «العهد العتيق» ، بتوجهاته واحتمالاته وآفاقه المسيحية ، التي تفصح عن نفسها إرهاصياً وعلى نحو بطيء وحذر . وهذا ما حدا بالكثير من الباحثين الى اعتباره (أي انجيل متى) ذا أصول متحدرة ، باكثر من اعتبار ، من الجماعة اليهودية المسيحية ، وإلى النظر إليه ، من ثم ، على أنه «انجيل طائفة يهودية ـ مسيحية بسبيل مخالفة اليهودية مع الاحتفاظ بخط العهد القديم»[1] .

وجدير بأن نذكّر ، هنا ، بما أشرنا إليه في موضع سابق من هذا المبحث ، من أن الناصريين ـ المفهومين بمثابتهم مندغمين بالأبيونيين ـ كانوا قد أبدوا اهتماماً خاصاً بانجيل متى . فهم وجدوا فيه شخصيتهم الدينية الخلاصية في اتجاهاتها الأولية والعامة ، وذلك بالرغم من احتوائه بعض الأصوات والأصداء القوية كثيراً أو قليلاً والتي تشير إلى معالم المسيحية البولسية الصاعدة .

ويبدو أن الانجيل المعني ، هنا ، قد شغل حيزاً كبيراً وهاماً من الدائرة الايديولوجية للمسيحية اليهودية . فعلى اعتبار بعض الباحثين ، يصح القول بأن ذلك الانجيل هو انجيل من رفضوا الانخراط ، بدون تحفظ ، في المسيحية اليسوعية ، كما طمحوا ـ في نفس الوقت ـ إلى أن يكونوا اكثر من يهود يهويين ، أي أن يكونوا أولئك الذين أطلق البعض عليهم تعبير «نصارى» . فهم ، والأمر

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته .

كذلك ، جماعة رأوا أن «الخلاص» لم يعد ممكناً من الموقع النخبوي الجيتوي المعهود ؛ كما أنه (أي الخلاص) يتحول إلى مواقع (أممية) غير مأمونة العواقب إن دخل المسيحية اليسوعية (الأممية) بدون تحفظ . وفي هذه الحال ، يكون «للنصارى من بني اسرائيل انجيل خاص بهم ، يسميه جيروم ، خاتمة المحققين : الانجيل العبراني ، بحسب حرفه ؛ أو الانجيل السرياني ، بحسب لغته ؛ أو الانجيل بحسب العبرانيين ، بحسب أهله . . . (و) النصارى لا يقبلون رسمياً إلا هذا الانجيل ؛ وينكرون ماعداه . فالانجيل واحد عندهم . يقول ابيفان فيهم : (يستعملون انجيلاً وحيداً ، هو الذي بحسب متى)»[1]

و إذا ماعدنا إلى الابيونيين ـ الناصريين ، وجدنا أنهم تبنوا ذلك الانجيل نفسه ، ولكن بعدما أسقطوا منه الفصلين الأولين اللذين يُؤتى فيهما على قصة مولد المسيح المعجز ، أي بدون أب انساني وبدون أم جنسية . اضافة إلى ذلك ، يلاحظ أنهم لم يروا في المسيح يسوع اكثر من مصلح للموسوية ، بدّل الذبائح والأضحيات بالعماد . كما كانوا ينظرون إليه من موقع أنه «حلّ على عيسى ابن مريم يوم عماده وفارقه قبل استشهاده وارتفع إلى السماء ، فلم يقتل اليهود سوى عيسى بن مريم لامسيح الله»[2] .

نستطيع ، بعد أن استعرضنا المعطيات السابقة ، أن نتبين فيها أمرين اثنين لهما أهمية خاصة على صعيد المصائر التاريخية لليهودية المسيحية وللمسيحية اليسوعية أولاً ، وفي نطاق فهم البنية الدينية الداخلية لهذه الأخيرة ثانياً . الأمر الأول يتمثل بعملية التواصل التاريخي والتراثي بين ذينك النسقين الدينيين من طرف ، وبين اليهودية من طرف آخر . وتتضح عملية التواصل هذه من خلال القول بأن اليهودية التي كانت ـ في حينه وبشكل من الأشكال أهمُّها شكل السطو التاريخي والتراثي الذي فصّلنا الحديث فيه سابقاً ـ وريثاً للفكر الشرقي السابق عليها والمعاصر لها ، ظلت تعلن عن وجودها ليس فقط في الذهنية الانتقالية التي قادت منها (من اليهودية) إلى المسيحية البولسية . لقد عبرت عن شخصها وافصحت عنه ، أيضاً وأحياناً

١) الاستاذ الحداد : القرآن دعوة «نصرانية» ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٠٥ .

بقوة ، في هذه الأخيرة نفسها . ونضيف إلى ذلك ان اليهودية نفسها ، وفي سياقها التاريخي والتراثي المشار إليه آنفاً ، أسهمت حتى في صوغ ذلك الدين (السماوي) اللاحق ، الاسلام ، الذي بدا لأنصاره أنه البديل الأكثر نقاء وتماسكاً وشمولاً منها ومن اليهودية المسيحية والمسيحية اليسوعية ، على حد سواء وعلى نحوٍ قطعي .

أما الأمر الثاني فيظهر من خلال تفحص وتدقيق البنى الدينية الداخلية للمسيحية اليسوعية (البولسية) ، تلك العملية التي يمكنها أن تؤدي إلى نتائج من شأنها أن تشكل للبعض من «الباحثين والمؤمنين المسيحيين» عنصر مفاجأة مهيّجاً ومثيراً للارتياب والتساؤل . من هذه النتائج يبرز ، على سبيل المثال ، رفضُ ما تلح عليه تلك المسيحية ـ في نصوص معينة لها ـ من القول بأن المسيح اليسوعي (البولسي) كان في الماضي وهو في الحاضر وسيكون في الآتي ، وبأنه ـ من ثم ـ هو «الآتي» ، الذي كان والذي هو كائن إطلاقاً . فمثل هذا القول يجعل من المسيحية المذكورة نسيج وحدها ، وحصيلة أبدية وأزلية لرب أبدي وأزلي ، هو المسيح ، ليس بحاجة إلى أن يكون خلَفاً لسلف مهما كانت قيمته وتعاظمت قدراته .

وإذا وضعنا بحسباننا اضطراب نصوص الأناجيل وعدم اتساقها تاريخياً وبنيوياً ووظيفياً ، وجدنا أن انجيل متى ، وغيره ، يلح على كون المسيحية تمثل وريثاً شرعياً «للشريعة اليهودية» ، مطيحاً ـ على هذا النحو ـ بما يعلنه في موضع آخر من أن المسيح كان قبل اليهودية مندغماً بالرب نفسه . وجدير بالتنويه اننا في هذه المسألة لا نناقش الوجه العقيدي الايماني منها ، وإنما نعمل على اكتشاف ما يخترقها من تناقض منطقي نصّي . نقرأ على صعيد الموقف الأخير ما يقدمه متى الانجيلي على أنه «مُقرّ ومفهوم بذاته» :

«وفيما الفريسيون مجتمعون سألهم يسوع . قائلاً ماذا تظنون في المسيح ابن مَنْ هو . قالوا له ابن داوُدَ . فقال لهم فكيف يدعوه داوُد بالروح ربّهُ حيث يقول . قال الرب لربي اجلس عن يمين حتى أجعل أعداءك موطئاً لقدميك . فإن كان داود يدعوه ربّاً فكيف يكون هو ابنَه . فلم يستطع أحد أن يجيبه بكلمة»[1] .

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٢/ ٤١ ـ ٤٦ .

فالمطلوب ، هاهنا ، النظر إلى «يسوع المسيح» على أنه هو نفسه ربٌّ (إله) . وبطبيعة الحال ومن أجل أن يستقيم الموقف ، علينا أن نضع «الرب» هذا في موضعه من العلاقة مع الثالوث الأعظم (الآب والابن والروح القدس) . إذ في هذه الحال ، يغدو اتجاه التحول من الواحد إلى الآخريْن مفهوماً ومقضياً به . وإذا كان هذا الموقف ينطلق من ديمومة مطلقة ليسوع المسيح في القبل والآن والبعد تتجلى ـ تحديداً ـ بحالتيْ الكمون والظهور ، فإنه (أي الموقف) يراد له حالئذ أن يكون الإطار الواسع والشامل لتصور «المسيحية اليسوعية المتفردة» . وحيث يكون الأمر كذلك ، ماذا يصير لليهودية ؟ تتحول إلى أثر بعد عين بالاعتبار العقيدي الذاتي ، أي بمعنى افتقادها ما يمنحها شرعية الوجود كعقيدة دينية ، لها بنيانها الذاتي المستقل بدرجة أو بأخرى ؛ وبالاعتبار التاريخي ، أي بمعنى التشكيك في أنها جسدت ، يوماً ما ، وجوداً تاريخياً واقعياً .

ولكن الموقف المسيحي «الآخر» ـ وهو الأكثر استجابة لمقتضيات التواصل التاريخي والتراثي ـ يكاد يضعنا أمام ما يمكن أن يعتبره البعض مفارقة أو ـ ربما ـ «احتيالاً» قام به البعض لتبييض صفحة اليهودية عبر منحها إزاراً جديداً يتسم بكونه «مسيحياً» . بيد أن المسألة تجد ايضاحاً لها أو بعض ايضاح ، كما لاحظنا ، في أن اليهودية استمرت فاعلةً نشطة وحيوية ـ بمعنى ما ـ في المسيحية ، وإنْ بصيغة اليهودية المسيحية . وهنا ، لدى متّى ثانية ، نقرأ ما يضيء هذا الموقف ويفتح آفاق فهم مواقف انجيلية أخرى . يخبر متّى عن يسوع المسيح أنه قال :

«. . . لم أرسل إلا إلى الخراف الضالة من آل اسرائيل»[1] ،

وكذلك :

«هؤلاء الاثنا عشر ارسلهم يسوع وأمرهم قائلاً إلى طريق الأمم لا تتجهوا ومدنَ السامريين لاتدخلوا . بل انطلقوا بالحري إلى الخراف الضالة من آل اسرائيل»[2] .

هكذا إذن ، نجد أنفسنا أمام موقفين اثنين بارزين في انجيل متى ، موقف الانقطاع

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ٢٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٥-٦ .

والتفـرد ، والتميز والتمايز النـوعيين المطلقـين ، ومـوقف التواصـل والاندغـام والتشابك . ولكي نحافظ على حد ضروري من عقلانية المعالجة لهذه المسألة ، لابد أن نعتذر عن قبول بعض ما يقدم من مسوغات لهذه الوضعية ؛ من ذلك ، مثلاً ، أنه لا يوجد ـ في تلك الوضعية ـ تناقض ، بقدر ما يكمن فيها من «حكمة» أرادها من أرادها . ولكي نفهم ذينك الموقفين ، لابد أن نقـر بعجزنـا عن فهـم «كنـه» ذلك ، وأن نقبل به ـ من ثم ـ على عواهنه .

وإذا ما انتهينا من هذه المسألة الأولية والبسيطة إلى حد السذاجة ، نشير إلى أن الموقف الثاني هو الذي نلقاه مهيمناً في انجيل متى أولاً ، وفي انجيل مرقس بدرجة أقل ثانياً . ولعلنا نواجه ، في انجيل لوقـا لأول مرة ، انحيازاً واضحـاً وحـاسماً ليسـوع المسيحي على حساب «الشريعـة اليهـودية» . وبالطبـع ، لا ننسى أن هذا الانجيل أحد الأناجيل الأربعة «القانونية» .

ان تلك الوضعية الانجيلية ، بمنحييها الاثنين الماتي عليهما ، لا يمكننـا أن نردّها فقط أو بالدرجة الأولى إلى خصومات ذهنية عقيدية أو إلى اضطراب في نقل النصوص وفي تفسيرها. فهذه العوامل «الذاتية» ، على أهميتها وخطورتها أحياناً ، تبقى مستغلقة مبهمة إذا لم نضعها في اطارها الاجتماعي المشخص : لقد كان ذلك تعبيراً «انجيلياً» مركباً ومعقداً عن مصالح اجتماعية متباينة ومتناقضة ، وكذلك ـ في حالات معينة ـ متصارعـة بـين الفرقـاء المتعـددي الانتماءات المجتمعية والأقـوامية والسياسية المؤسسية (الدولتية) . ومن تعقيدات هذا التعبير وطرائفه أن الكفاح ضد الاحتلال الروماني لفلسطين كان يولّد في الأوساط اليهودية ، إجمـالاً ، اتجاهـات تعصبية تزمتية ، تلح ـ في لحظاتها الكبرى ـ على الشخصية الجيتوية المغلقـة على ذاتها والمناهضة للأغيار (الغوييـم) مناهضة ممتزجة بالحقد واليأس والشعور بالدونية مرة وبالتميز النخبوي مرات أخرى . وما يلفت الانتباه أن هذه الاتجاهات كانت تظهر ـ في احتمالات أخرى لها ـ مكتسبة طابعاً وطنياً أولاً ، وطبقياً كفاحياً ثانياً ، مما جعلها تظهر في أعين مجموعات من أولئك ، يهوداً وغير يهـود ، بصفتهـا ظاهـرة مشروعة تستحق الدعم والتعاطف . وهذا ـ بدوره وبدرجة ما ـ برز من حيث هو حائل دون تبلور المسيحية البـولسية واكتسابها شخصية مستقلـة ، في المستـويين العقيدي والعقيدي السياسي . فلقـد كان من شأن ذلك أن اظهرهـا (المسيحية)

بمثابتها النزعة الدينية التي تمتح من مصادر الزندقة والهلوثة ، أو مما يقترب من ذلك . وهذا يفسر لنا ـ على الأقل جزئياً ـ العمليات الكبيرة والصغيرة التي انطلقت باتجاه محاصرة الدين الجديد وملاحقة انصاره . ويكفي ، هنا ، أن نعيد إلى الأذهان ما كان يقدمه بطرس وأنصاره من اليهود المسيحيين من تهم الخيانة والمروق لبولس . فهذا الأخير ، ذو الانتماء اليهودي المشكوك فيه بالأصل ، اعتبر مارقاً وانتهازياً حين خرج عن اليهودية وعليها ، وحين وجه جهوده وكثّفها كاملةً صوب هدفه الكبير ، الذي تمثل بإقامة البنيان المسيحي اليسوعي الجديد[1] . وإذا كان التركيز ، هنا ، على شخص بولس ، فإنما لأنه ذلك الرجل الذي استطاع أن يصوغ الموقف الجديد بكثير من الحزم في تعارضه مع اليهودية واليهودية المسيحية ، ولأنه ـ من ثم ـ قدم في عمله هذا اسهاماً حاسماً على صعيد نشوء المؤسسة المسيحية الكنسية والدولتية .

إن انجيل متى ، الذي نبحث فيه هنا ، ما كان ليقدم نفسه بصفته نصاً مسيحياً دون أن ينطوي على حدود أولى وارهاصات أولى تشير إلى الدين الجديد تسويغاً وتأييداً وتبشيراً . نخص بالذكر ، في هذا المجال ، النقطتين الاثنتين الحاسمتين في صوغ ذلك الأخير . الأولى منهما تبلورت في التخلي عن تصور (وهم) الشعب المصطفى المختار ، بصيغته اليهودية المكثفة عقيدياً دينياً وإتنياً ، وفي الدعوة إلى دين «الأمم» كلها والمتساوية في الحقوق والواجبات ، وإنْ بالطريقة الايهامية التصعيدية (التجريدية) التي وضع برونو باور يده عليها . أما النقطة الثانية فقد برزت في رفض الأضحية العينية والفداء العيني ، وفي استبدالهما بالأضحية والفداء المعمّمين المتفردين في شخص يسوع المسيح ، أي المحدَّدين على سبيل الكفاية . ونشير أننا نواجه هذا وذاك كليهما لدى متّى في إنجيله ، وإن بصيغ طارئة متأرجحة غير محسومة مهيمنة ، بحيث يبدو لنا أنها ربما

---

١) ان هذا الخلاف بين «الرسولين» بطرس وبولس يجري حلّه وتجاوزه على أيدي البعض من الكهنة والآباء والباحثين اللاهوتيين عن طريق «القلوب» . فالأب اسبيرو جبور في ردّه (على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٩) ، يعلن بصدد ذلك مايلي : «أما خلاف بولس مع بطرس في انطاكية فحادثة طارئة لا تؤثر على وحدة القلوب» .

كانت ـ من الناحية العقيدية ـ مفخمة في النص ، لولا أننا ننتبه إلى أنها ـ من الناحية التاريخية والتراثية ـ تمثل ، حقاً ، موقعاً ضرورياً في هذا النص الانجيلي . وهذا يعزز ما أعلنّاه من أن الانجيل المذكور يمثل أحد الأشكال الأساسية لعملية الانتقال من اليهودية إلى المسيحية اليسوعية .

ان الدعوة الديموقراطية إلى سيادة «الأمم» تظهر ، هنا ، خفِرةً تتلمس الظهور والافصاح عن نفسها على نحو لا يسمح ، كما اعلنّا آنفاً ، بالقول بأنها تخترق نسيج انجيل متى اختراقاً في العمق . لنقرأ النص التالي ، على سبيل المثال :

«هوذا فتاي الذي اخترته حبيبيَ الذي سُرّت به نفسي . أحلُّ روحي عليه فيخبِّرُ الأمم بالحكم . لا يماري ولا يصيح ولا يسمع أحد صوته في الشوارع ، قصبةً مرضوضة لا يكسر وكتّاناً مدخّناً لا يطفىء حتى يُخرج الحكم إلى الغلبة . وعلى اسمه تتوكل الأمم»[1] .

وفي موضع آخر ، هو آخر الانجيل ، يبرز الحديث عن «الأمم» بديلاً عن «المختارين المصطفين» من اليهود ، بعد أن يكون الحديث قد دار سابقاً وعلى نحو واسع ومكثف ، بالمعنى العقيدي الديني ، عن اليهود (الاسرائيليين) وتقاليدهم وشريعتهم ودورهم الكبير الديني وسواه :

«فدنا يسوع وكلمهم قائلاً اني قد أعطيتُ كل سلطان في السماء والأرض . اذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم معمدين إياهم باسم الآب والابن والروح القدس . وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به»[2] .

أما التعليم الثاني اليسوعي المسيحي ، الذي نتبينه في انجيل متى وهو رفض فداء العين والأخذ بفداء الكفاية ، أي بفداء يسوع ، فيظهر من خلال تصور «العذاب الكوني» ، بحيث أن يسوع إذ يقدم نفسه ـ بمقتضى ذلك ـ فادياً ، فإنما يكون ، بذلك ، قد خلص «الجميع» . وفي هذا ـ في حقيقة الأمر المسيحي اليسوعي ـ تلخيص لتصور «العذاب الكلي» من أجل «الخلاص الكلي» . نقرأ في الانجيل المذكور حول ذلك ما يلي بمثابته تحقيقاً لنبوءات أنبياء يهود سابقين :

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٢/١٨-٢١ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٨/١٨-٢٠ .

«وكان يُخرج الأرواحَ بكلمته وأبرأ كل من كان به سوءٌ . لكي يتم ماقيل بأشَعْيا النبي القائل أنه أخذ أمراضنا وحمل أوجاعنا»[1] .

ولذلك ، فهو يدعوهم للمجيء إليه وتحميله همومهم واوزارهم وأثقالهم التي ناءت هاماتهم وارواحهم بحملها (وفي هذا الموقف الانساني الرائع ـ على الطريقة المسيحية ـ نواجه اللحظة الخلاصية في حدود قصوى لها) :

«تعالوا إليّ ياجميع المتعبين والمثقلين وأنا أريحكم . إحملوا نيري عليكم وتعلموا مني أني وديعٌ ومتواضعُ القلب فتجدوا راحةً لأنفسكم . لأن نيري ليّن وحملي خفيف»[2] .

وإذا عدنا الآن إلى انجيل مرقس ، استبانت لنا العلاقة العقيدية بينه وبين انجيل متى . فمن موقع هذه العلاقة ، التي ترتد ـ في أحد معانيها الأساسية ـ إلى الاتفاق في ضرورة النظر إلى العهد العتيق على أنه خير سلف لخير خلف (المسيحية) ، نجد أن متى استخدم على نحو واسع ، وحرفي نصي أحياناً ، انجيل مرقس[3] . فهذا الأخير ، مثله في ذلك مثل متى ، يوجه إنجيله في ـ أحد اصحاحاته ـ إلى «اسرائيل» ، مغفلاً «الأمم» . لكن هذا الإغفال يعود عنه ، في مواضع أخرى ، ليتحدث عن «الأمم» . وهذا ما يلفت الانتباه ، دون أن يؤدي إلى الظن بأن الانجيلي المذكور تخلى عن خطه الأساسي العام والناظم لإنجيله . فحين يُسأل يسوع من أحد «الكتبة» عن الوصية الأولى ، التي تأتي في مقدمة الوصايا جميعاً ، يجيب على ذلك قائلاً :

«ان أول الوصايا كلها اسمعْ يااسرائيلُ إن الرب الهنا واحد . فاحببْ الرب الهك بكل قلبك وكل نفسك وكل ذهنك وكل قدرتك . هذه هي الوصية الأولى»[4] .

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ١٦ـ١٧ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ٢٨ـ٣٠ .

3) انظر : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٢ .

4) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ١٢/ ٢٩ـ٣٠ .

ودون أن نرى في انجيل مرقس نصاً يماثل في «يهوديته» انجيل متى في «يهوديته» أو يوازيها في ثقلها وفي الأهمية العقيدية ، فإنه (الانجيل الأول) يشكل معه نسقاً من الانساق العقيدية للاتجاه اليهودي المسيحي . وهذه مسألة تنطوي على الكثير من الأهمية والدلالة التاريخيتين ليس فيما يتصل بمصائر العلاقة بين اليهودية والمسيحية فحسب ، وإنما ، كذلك ، بالنسبة إلى الدين الاسلامي لاحقاً[1] . وإذا أثرنا هذه الملاحظة الأخيرة ، فليس لأن من قصدنا أن نبحث ، الآن ، في ذلك الدين (الاسلام) ؛ إنما رغبنا - من ذلك - أن نلفت النظر إلى أن اليهودية في «عهدها العتيق» ضبطت بشخصها وبصيغ مختلفة - تتراوح بين التبني التاريخي والاستلهام التراثي والعزل التاريخي المفهوم في هذا السياق بمعنى السطو التاريخي - معظم مظاهر الموروث الشرقي السابق عليها ، والمعاصر لها . ومن هنا ، فإذا واجهنا في الإنجيلين الآخرين ، «انجيل لوقا» و «انجيل يوحنا» ، ما يخرج عن ذلك النسق من الذهنية اليهودية ، فإننا لابد وأن نمنحه اهتماماً خاصاً . إذ ان من شأن ذلك أن يضع أيدينا - بكثير من الثقة الوثائقية - على حلقة أخرى من البناء المسيحي الايديولوجي ، تلك الحلقة التي كان بوسعها أن تبلور أو أن تسهم ، بعمق ، في بلورة الصيغة النوعية لهذا البناء الجديد .

في تلك الوضعية المتراكبة المتشابكة ، تبرز المسيحية اليسوعية (الانجيلية) بسمتها الأكثر حضوراً وفاعلية وتأثيراً على الآفاق اللاحقة ، وهي **تلفيقيتها**[2] .

---

١) يكتب البان ج . ويدجيري في كتابه (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي - ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ١٢٩) ، حول هذه المسألة مايلي : «المسيحية قد تطورت في قلب اليهودية ؛ كما أن محتوى القرآن يكشف إلى أي حد كان الاسلام قريباً من الدين اليهودي» .

٢) إن المنطلق الايماني المسيحي يحدد آلية النظر إلى العلاقة بين الأناجيل الأربعة عموماً ، وبين انجيلي متى ومرقس من ضمن ذلك . فهي آليةُ الوحدة والتوحيد ونبذ التفريق والتمييز بين تلك الأناجيل تأكيداً على أنها إنْ وُجِدا وأُقِرّ بها ، فليس ذلك إلا من قبيل «العرض» دون «الجوهري» . وبذلك يُطوّح بخصوصيات الأناجيل لصالح موقف ايماني توحيدي . مثل هذا الموقف نلاحظه لدى الأب اسبيروجبور في ردّه (على ابحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية - واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٩) .

فلئن ظلت اليهودية تمـارس تأثيراً في المسيحية المذكورة بنيةً ووظـائفَ ، فإن هذه الأخيرة حاولت ، حثيثاً وفي حالات عديدة ، أن تحقـق شخصية متزنـة ومتوازنـة ومستقلة ، على نحو أو آخر ، حيال سالفتها ، اليهودية ؛ غير أنها ـ كما يبدو ـ لم تستطع أن تحقق ذلك بحدود كبرى . ولا نظن أن هذا الأمر يمكن استجلاؤه وفهمه فقط في ضوء العلاقة بين الماضي والحاضر ، أي في ضوء مسألة التراث . ان هنالك عنصراً آخر عمـل على صوغ الأمـر المعني هنـا ؛ ذلك هو أن نشـوء المسيحية ، وتبلورها وتطورها ـ على سعته وخطورته وتشعب مظاهره ـ لم يكن بوسعه أن يمثل بديلاً كاملاً عن اليهودية . فقد ظلت مشكلة اليهود قائمة ليس على المستوى الديني العقيدي فحسب ، بل كذلك وربما بالدرجة الأولى في الحقول الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية . (ولنا أن نذكّر ـ على هذا الصعيد ـ بالعنصرين اللذين سبـق أن أتينا عليهما فيما يتصل بقصور المسيحية عن التجاوز الحاسم لليهودية ، وهما تجاوز المشخص عبر تجريده وهمياً إيهامياً ، والمحافظة على تصور «الأمة المصطفاة المختارة» عبر «المحبة المسيحية» و «الايمان المسيحي») .

فلقد ظل شطر كبير من أولئك (اليهود) يرفض النظر إلى الدين الجديد على أنه حل لمشكلاتهم ، مؤكدين ـ على العكس من ذلك ـ على أنه تحريف لهـذا الحـل وتزوير له ، وربما كذلك تلغيم له من الداخل . ومن هنا ، كانـت ولادة حركة المعارضة والمقاومة له ، تلك الحركة التي تجلت ـ ضمن ما تجلت به ـ في اختراقه عمقاً وفي التمحور فيه وحوله . ولابـد من القـول ، في هذه النقطـة الدقيقـة من المسألة ، بأن الكهنوت اليهودي الاريستوقراطي ـ بصورة مخصصة ـ كان من وراء تلك الحركة . وقد استطاع ان ينجز قسطاً غير ضئيل من مهمته هذه . وظهر ذلك في اتجاهين كبيرين أو قناتين رئيسيتين : القناة التي عبر منهـا بطـرس ، خصوصـاً ، ووصل في نهايتها إلى مسيحيته اليهودية ؛ والقناة الأخرى ، التـي كانـت الأخطـر لتحركها في داخل النصوص (الانجيلية القانونية) والتي اتضحـت وافصحـت عن شخصيتها على نحو بيّن في انجيليْ متى ومرقس ، أي في النصّـين اللـذين يتمّمان بعضهما بعضا . ويبدو أنـه علينـا أن نأخـذ بحسبانـنـا ما يعلنـه ممثلـو «الـرابينيّة ـ الحاخامية» من أن «اليهودية» لا يمكن أن تذوب ، لا بصيغة دين جديد ولا بصيغة أقوام جديدة . فتدمير الجيتوية ، وليدة القرون الطويلة والجهود الحثيثة التي بذلها

هؤلاء وآخرون ، لم يكن أمراً سهلاً ، وخصوصاً حيث نأخذ بالاعتبار ما هدف إليه اولئك من دمج «الإثني» بـ «العقيدي» ، وجعل «الرب الاله» مباركاً لذلك وحامياً له . هكذا ومن هذا الموقع الإثني العقيدي ، كتب كلود مونتفيوري كتابه «عناصر اليهودية التحررية» عام ١٩١٢ ، وأعلن فيه أن «صيانة العرق اليهودي» لم تكن نتيجة الصدفة : «انها لم تحصل خارجاً عن ارادة الله وبعيداً عن غرضه»[١] .

وجدير بالاهتمام ان نشير ، هنا ، إلى أن القناة الأولى ، البطرسية ، كان عليها أن تتفكك وتتحلل ، لتفقد شيئاً فشيئاً وتحت ضربات البولُسية شخصيتها المستقلة ، وتندغم - من ثم وبدرجات وصيغ متعددة - في طوائف وتجمعات دينية أخرى ، بحيث أصبحت الساحة خالية لخصوم بطرس ، وفي مقدمتهم بولس الظافر . وقد بحث الكاردينال دانيلو في هذه الوضعية التي وضعت اليهودية المسيحية أمام مصائر حاسمة ، فوصل إلى النتيجة التالية : «بانقطاع اليهود - المسيحيين عن الكنيسة الكبرى التي تحررت تدريجياً من روابطها اليهودية سرعان مافنوا في الغرب . ولكن يمكن اقتفاء آثارهم من القرن الثالث إلى القرن الرابع بالشرق وخاصة في فلسطين والجزيرة العربية ماوراء الاردن وسوريا ومابين النهرين . وقد امتص الاسلام بعضهم ، وهو جزئياً وريث لهم . وتحالف البعض الآخر مع ارثوذكسية الكنيسة الكبرى مع الاحتفاظ بخلفية ثقافية سامية . وهناك شيء منهم مازال متشبثاً بالكنيستين الاثيوبية والكلدانية»[٢] .

أما القناة الكبرى الأخرى ، التي تحققت عبرها مهمة الكهنوت اليهودي المشار إليها فوق ، فقد تمثلت بعملية التغلغل العقيدي اليهودي ، الظاهري والباطني ، باتجاه الموجة الجديدة ذاتها وفي عقر دارها ؛ نعني المسيحية . فلئن كان قد أعلن عن نشوء هذه الأخيرة بمثابتها ديناً كونياً شمولياً جديداً ، وفي سياق تيار سهمر من الخصومات والمعارك والصراعات مع العالم القديم ومَظالّه

---

١) ضمن (البان ج . ويدجيري : المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٩ - ١٣٠) .

٢) انظر : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٤ .

الايديولوجية ، فقد ظلت إحدى تلك المظال ، وهي اليهودية ، عنصراً فاعلاً محرضاً ، وإن بخفاء وتقية ، في بنية ذلك الدين . ولعلنا نقول ، بقدر كاف من الثقة والترجيح ، ان هذه القناة الثانية كانت اكثر نفاذاً وفاعلية من القناة الأولى (البطرسية) . ذلك أنها ، بحكم كونها لم تواجه المسيحية البولسية من الخارج وانما من الداخل ، من داخلها نفسها ، فإنها استأثرت على أهمية خاصة في العالم المسيحي اليسوعي ذاته . إذ أنها ـ في هذه الحالة المركّبة المُشكلة ـ أصبحت قادرة على ضرب خصومها من «الأميين ـ المسيحيين البولسيين» ، بسيف المسيحية نفسه . ومن هنا ، نتبين عن قرب وعلى نحو محدد الدلالة والموقع الخاصّين ، اللذين يحوز عليهما انجيلا متى ومرقس .

وإذا كان الأمر كذلك وعلى هذا النحو من الجلاء والحساسية ، أفلا يغدو وارداً أو ربما ضرورياً أن نوسّع من دائرة ماطلق عليه المسيحيون البولسيون «الكتب المخفية أو المحظورة أو المحرفة» ؟! لايسعنا أن نجيب على ذلك التساؤل إلا بالايجاب ؛ ذلك أن المصطلح المتعارف عليه ، على هذا الصعيد ، والذي يشتمل على كتابات اعتبرت خارج الاناجيل الأربعة المعروفة ، أصبح من السهل توسيعه باتجاه هذه الأناجيل نفسها ، وبصورة خاصة باتجاه الأولين منها (متى ومرقس) . وعلى ذلك ، فإن المصطلح المقابل لـ «الكتب المخفية أو المحظورة أو المحرفة» وهو «الكتب القانونية» ، يصبح غير دقيق وغير كاف ؛ ومن ثم ، فهو يغدو قاصراً عن الاستجابة للدقة التاريخية والنصّية الوثائقية . ذلك لأننا ـ إذ ذاك ـ نواجه المصطلحين بمثابتهما تعبيراً عن بنيتين دينيتين مخترقتين من قبل بعضهما بعضا . وهذا ، بدوره ومن طرفه ، يضعنا ـ بكثير من الالحاح العلمي التاريخي ـ أمام المطلب المتولد عن الوضعية اياها ، وهو اعادة بناء الموقف المتعلق بدراسة ما يطلق عليه «يهودية» و «مسيحية» ، وذلك على نحو تاريخي تراثي أولاً ، وبنيوي ووظيفي ثانياً ، أي على نحوٍ تحدد فيه الخصوصية النوعية التي تمتلكها كلتا الظاهرتين من طرف ، والجسور التي تربط بينهما بكثير أو قليل من القوة من طرف آخر . وإذا ما غدونا أمام هذه الوضعية «المفاجئة» و «المحيّرة» لبعض الأوساط المسيحية البولسية[1] ، فإنه يصبح بمقدورنا أن نصل إلى فكرة نعتبرها ذات أهمية منهجية

١) الحديث عن مسيحية «صافية» ، برونقها وسموها وشموخها ، يظهر في مناخ متعددة ، =

أولية بالنسبة إلى فهم العلاقة التاريخية والتراثية بين اليهودية والمسيحية . هذه الفكرة تقوم على أن المسيحية وإن انطوت على الميل لأن تكون ظاهرة دينية عالمية ، فإنها ظلت تتعثر إزاء تحقيق ذلك من موقعين اثنين ، واحد واقعي اجتماعي ، وآخر ذهني ديني . فوعود الخلاص الكبرى و«المؤكدة» ، التي قدمتها المسيحية ـ بثقة مابعدها ثقة ـ لجموع «المتعبين والمثقلين» من فلاحين وعبيد ومنبوذين بصورة خاصة ، مافتئت أن تبعثرت وتهشمت تحت قبضتين اثنتين ثقيلتين ؛ قبضة الوجود الديني

= وباتجاهات متمايزة تعدّد وتمايز المواقع الاجتماعية المشخصة والتصورات الايديولوجية . من ذلك ، مثلاً ، ما يكتبه ندرة اليازجي بصفته مسيحيا ، في بحث له حول «أصول العلاقة القائمة بين المسيحية واليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً . فعلى الصفحة (٨) من هذا الأخير ، يعلن الباحث مايلي : «ولما كنت أممياً ، فإنني اترك التوراة جانباً لليهود أنفسهم ذلك لأنها لم تكن طريقي إلى الايمان والاعتقاد . وإذا كان لابد من علاقة بين المسيحية واليهودية ، فإنني اعتمد انجيل يوحنا كمسيحي واعد الأناجيل الثلاثة الأخرى حواراً بين المسيحية واليهودية . ولما كان الحوار هو المطلوب ، وليس الخضوع ، فان التوراة تلغى وتظل الأناجيل الثلاثة الأولى بالاضافة إلى أقسام من رسائل بولس حواراً مع اليهود . ولا غرو ، ان هذا الحوار ، بأقسامه العديدة في العهد الجديد ، ينتهي بلفظ اليهودية والابقاء على المسيحية» . وكان الكاتب قد قدم لقوله هذا (على نفس الصفحة) بأنه ، من جانبه ، لا ينكر «وجود علاقة بين المسيحية واليهودية على مستوى الأناجيل الثلاثة : متى ومرقس ولوقا . ولكن المسيحية تبدو ، برونقها وسموها وشمولها في انجيل يوحنا» .

ان ما ذكره الباحث على أنه «حوار مع اليهود» ماكان إلا شكلاً من أشكال اصرار اليهودية الجيتوية على الاستمرار فيا لم تكن قادرة على مواجهته عيناً ؛ وبتعبير آخر ، لقد كان ذلك تعبيراً عن محاولة الوقوف في وجه نزعة «أممية ديموقراطية» ، بمعنى ما من قبل يهودية تصر على الحفاظ على مصالحها ومشروعيتها التي غدت موضع شك وسؤال . نضيف إلى ذلك أن انجيل يوحنا نفسه لا يقدم مثل تلك «المسيحية» المتميزة برونقها وسموها وشمولها ، أي المتميزة بكونها احدثت قطيعة تامة مع اليهودية . لنقرأ ماجاء في هذا الانجيل بصدد ذلك :

«وفي الغد لما سمع الجمعُ الكثير الذين جاءوا الى العيد بأن يسوع يأتي إلى اورشليم . أخذوا سعَفَ النخل وخرجوا للقائه وهم يصرخون قائلين هوشَعْنا مباركٌ الآتي باسم الرب ملك اسرائيل . وإن يسوع وجد جحشاً فركبه كما هو مكتوب . لاتخافي ياابنةَ صهيونَ هاإنّ ملكك يأتيك راكباً على جحشِ ابنِ أتان» . (الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ١٢/ ١٢ـ١٥) .

اليهودي المتغلغل في «الأناجيل القانونية» ، ذلك الوجود الذي اصبح - بمقتضى ذلك - معترفاً به ، حتى لو كان هذا الاعتراف من موقع المسيحية ؛ وقبضة الدولة الرومانية الحديدية ، التي جعلت من هذه الأخيرة ديناً رسمياً خاصاً بها ، محولةً إياه - في نهاية المطاف - إلى مواقع التكريس السلطوي لها ومواقع الردع والادانة لتلك الجموع .

ففي الحالة الأولى ، كانت «مسيحية يسوع» ، أي المسيحية الباكرة الناهضة المكافحة (مسيحية المتعبين والمثقلين) ، تجد نفسها تقترب شيئاً فشيئاً من نقطة تلاشيها لصالح مسيحية يسوعية مؤسّسية ، بحيث غدت الكنيسة المسيحية الانجيلية بديلاً عن «يسوع المسيح» ، أي يسوع «اللاإنجيلي» ، الذي «زرع» لا ليحصد هو ، بل لكي يحصد الآخرون «الانجيليون» ، عقول السلطة «الزمنية» العليا . وهنا ، بالضبط ، يصبح القول ضروريا بأن الكنيسة هذه غدت وريثاً شرعياً للتقاليد الدينية اليهودية الأساسية ، أي لركيزتيها الكبريين ، «الأمة المصطفاة المختارة»[1] و «القيادة الكهنوتية النخبوية»[2] . أما تحقيق ذلك فقد تم عبر القبضة الثانية المنوه بها آنفاً ، قبضة المؤسسة السلطوية الرسمية ، تلك المؤسسة التي كان

---

١) نسوق ماكتبه بولس المؤسس الأكبر للمسيحية الكنسية ، لنتبين أن اليهودية ظلت تفرض ظلها أو «ذكراها» حتى على من يعتبر باني تلك المسيحية :

«الحقّ أقول في المسيح لا اكذب فإن ضميري شاهد لي بالروح القدس . إن لي غمّاً شديداً ووجعاً في قلبي لا ينقطع . ولقد وددت لو اكون أنا نفسي مُبْسلاً عن المسيح من أجل إخوتي ذوي قرابتي بحسب الجسد . الذين هم اسرائيليون ولهم التبنّي والمجد والعهود والاشتراع والعبادة والمواعيد . ورؤساء الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد الذي هو على كل شيء إله مبارَكٌ مدى الدهور آمين» . (الكتاب المقدس - رسالة القديس بولُسَ إلى أهل رومِيَةَ ٩/ ١-٥) .

٢) باسم «الايمان الارثوذكسي أ القويم» ، يعلن الأب اسبيرجبور ، سائراً في ذلك على منوال الكثيرين من الآباء واللاهوتيين ، أن التبعية الكنسية المؤسسية لكل الكنائس لا تخرج عن أن تكون لروما ، بما في ذلك طبعاً الكنيسة الشرقية . وقد فعل ذلك حيث انتزع الكنائس في العالم من اسيقتها الاجتماعية والوطنية المشخصة ، ليلحقها بمؤسسة قائدة واحدة ؛ وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، لا يغدو «الوهم الايديولوجي» أعزل ، بل يتحول إلى قوة لا - وطنية خطرة . ولا نذكر إلا بما فعل مارتن لوثر في القرن السادس عشر ، حين دعا إلى «كنيسة =

الامبراطور اوغسطين أول من منحها تعبيرها الواضح والمتميز ، بالمعنى السياسي الوظيفي ، وأول من حولها إلى موقف مشخص وملزم ، وأول من رفعها إلى مستوى الايديولوجيا الدولتية المركزية . وفي هذا وذاك وذلك ، كمن الكثير من عناصر ضبطها وتقعيدها ، وبمعنى ما كذلك ، تعقيلها بحسب ما تقتضيه المؤسسة السلطوية المهيمنة[1] .

لعلنا ، إذن ، في الموقع التعميمي الذي يسمح لنا بالوصول إلى فكرة توجهنا في رؤية المسيحية بتاريخها الباكر وما بعده . تلك هي أنه من الوهم أن نتحدث عن وجود «مسيحية صافية نقية» ، سواء أكانت بولسية الشخصية أو غير بولسية . فلقد

= وطنية» . يقول جبور : «واستقلالية كنيسة انطاكية عن روما . . . نسيج خيال . الكنيسة جامعة» . (الأب اسبيرو جبور : رد على ابحاث حول العلاقة بين المسيحية - اليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥) .

١) ان نشوء المسيحية كمؤسسة كنسية جامعة ومندغمة بالسلطة السياسية وبايديولوجيا الدولة ، وجد تعبيره العام والحاسم في مجمع نيقية المسكوني عام ٣٢٥ . ففي هذا المجمع التاريخي التأسيسي ، أدينت التعاليم الهرطقية (الالحادية) لآريوس (مات عام ٣٣٦) ؛ كما ثبتت الأسس العقيدية الكبرى ؛ إضافة إلى الاتفاق العام حول الطرق التي تسلكها الكنيسة مع مؤسسة الدولة من أجل الوصول إلى أغراضها الدينية والتنظيمية المالية والسياسية . وقد كتب فريدرك انجلز في كتابه «حول تاريخ المسيحية الباكرة» ، مشيراً إلى أهمية ذلك المجمع في تاريخ المسيحية عامةً وإجمالاً : «نحن نرى ، إذن ، ان المسيحية الباكرة ، التي لم تكن بعد قد وعت ذاتها ، كانت بعيدة عن الدين العالمي اللاحق والمثبّت عقيدياً بُعدَ السماء عن الأرض ، ذلك الدين الذي انطلق من المجمع النيقي المسكوني . فالأولى لايمكن التعرف عليها ثانية في الثاني (الدين العالمي) . إذ انه لايوجد في تلك المسيحية لا المذهب العقيدي (العقيدية Dogmatik) ولا المذهب الاخلاقي لهذا الدين . لكنْ بدلاً من ذلك ، وُجد فيها الشعور بأن المرء رابض في الكفاح ضد عالم بأكمله ، وبأن هذا الكفاح سوف ينتهي بالانتصار ؛ لقد وُجد فيها ، بدلاً من ذلك ، نزوع كفاحي وثقة بالنصر» .

(Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums- a.a.O.,S. 265- 266).

ويمكن أن نضيف إلى المذهبين العقيدي والاخلاقي ، اللذين ذكرهما انجلز بمثابتهما الحصيلة النوعية لمجمع نيقية أياه ، عنصراً آخر ذا أهمية بالنسبة إلى توطيد هذين المذهبين في التطورات اللاحقة ؛ ذلك هو تنظيم العنف والردع ضد المعارضة المعلنة والسرية ، وجعله الاسلوب المفضل لتصفية الخصوم من قبل جهاز دولة متقدم .

ظلت اليهودية ، حتى النهاية ومنذ البداية ، تمارس دوراً في الوجهين البنيوي والوظيفي للأناجيل الأربعة (القانونية) ، بدرجات ومستويات متفاوتة بالنسبة إلى كل واحد منها . وهذا الحكم ينطبق ـ والحال كذلك ـ على انجيلي لوقا ويوحنا ، أيضاً . وإذا كنا ، في موضع سابق ، قد أشرنا إلى أن لهذين الأخيرين وضعية متميزة ومستقلة ، بقدر ما ، عن الانجيلين الأولين ، فان ذلك لايعني إخراجهما من دائرة الموقف اليهودي أو اليهودي المسيحي . بل ان وجود تلك الوضعية من التميز والاستقلالية النسبية دليل على تعقيد الموقف المتمثل بعملية الانتقال من اليهودية إلى المسيحية اليسوعية ، أي على أن هذه العملية لم تكن أبداً ذات بعد واحد وأفق واحد . نقرأ في «انجيل لوقا» الموعظة التالية ، التي يصوغها لوقا أو من قُدم بهذا الاسم على نحو موسوي مختزل وواضح وحازم :

«وأن تزول السماء والأرض أسهل من أن تسقط نقطة واحدة من الناموس . . . إنْ لم يسمعوا من موسى والأنبياء فإنهم ولا إنْ قام واحد من الأموات يصدقونه»[1] .

أما ما يتصل بـ «انجيل يوحنا» ، الذي يعتد به عادة على وجود «مسيحية نقية صافية» ، فنستطيع أن نتبين «حبل السرة» الذي يربط بينه وبين اليهودية فيما اثبتناه في موضع سابق من هذا الانجيل . لقد ظل الحديث قائماً هنا عن «الرب ملك اسرائيل» و «ابنة صهيون» التي يأتي «ملكها ـ يسوع» راكباً على جحش ابن أتان . وفي نص آخر يرد في الانجيل ، يتحدث فيه يسوع عن «خرافه» . هاهنا نلاحظ أن يسوع وإن اكد على أن خرافه «ليست من هذه الحظيرة اليهودية» ، فإنه تحدث في نفس السياق عن «رعية واحدة وراعٍ واحد» ، بحيث يتحول اليهود إلى هذه الرعية بصفتهم «تائبين» . بالطبع ، هذا التفسير يغدو مقبولاً حين نستعيد الشاهد السابق ، الذي يجري الحديث فيه واضحاً عن «يسوع اليهودي» أو «يسوع الملك اليهودي»[2] .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١٦/ ١٧، ٣١ .

٢) طريف في هذا السياق من البحث ، أن نشير إلى أن ندرة اليازجي الذي يرى في انجيل يوحنا «مسيحية صافية» ، كما أتينا على ذلك في حينه ، وجد نفسه مضطراً إلى أن ينفي وجود كلمة «يهود» فيه بغية المحافظة على التماسك المطلوب الذي صودر عليه مسبقاً . (انظر : ندرة اليازجي ـ أصول =

إن ذلك الذي أتيناه عليه أمر ؛ ويغدو ، بطبيعة الحال ، أمراً آخر حالما نطيح بالحدود ـ النسبية على كل حال ـ التي ميزت الدين الجديد ، بصيغته الاجمالية والعمومية، عن اليهودية (المأخوذة أيضاً بصيغتها الاجمالية والعمومية). وقد كنا ـ في مواضع سابقة متعددة ـ قد أتينا على المعْلمين الحاسمين الكبيرين ، اللذين انطلقت منهما طلائع الدين الجديد وبواكيره . إن هذين المعلمين هما اللذان سمحا لنا أن نتحدث عن سياق ديني جديد نوعياً ، أي عن وضعية تتسم بـ «العالمية الأممية» وبـ «الفداء اليسوعي» . وكان ذلك ، في شقيه الاثنين هذين ، قد وُجه ، بدوره وعلى نحو مفصح عنه ، ضد ركيزتي اليهودية الممثلتين بـ «الشعب المصطفى المختار» و «الفداء العيني» المباشر[1] .

من هنا وبناءً على ذلك ، نغدو مخوّلين بالقول بأن النظر إلى أن كلاً من العهدين العتيق والجديد يجسد بنياناً واحداً ذا نسيج واحد ، يخرجهما عن سياقيهما النوعيين كما تكوّنا ضمن ظروف نوعية مشخصة ، ويحيلهما ـ من ثم ـ إلى «عالم الاعجاز» المعادل ، هنا ، لـ «العالم اللاتاريخي اللاتراثي»[2] . ان هذه الحصيلة

---

= العلاقة القائمة بين المسيحية واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤). وهذا ماأخذه الأب اسبيروجبور على الباحث ، حيث رأى فيه «التعصب القومي الأعمى» . (اسبيروجبور : رد على ابحاث حول العلاقة بين المسيحية ـ اليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٢ ، وكذلك ص ١٢٣) .

١) هذا الموقف البيّن ، الذي يميز المسيحية اليسوعية عن اليهودية تمييزاً لا مجال للشك فيه ، نواجهه عند ذلك الرجل (القديس) ، الذي «وَدّ لو يكون هو نفسه مبسلاً عن المسيح من أجل اخوته ذوي قرابته بحسب الجسد ، الذين هم اسرائيليون» . بل لدى هذا الرجل نفسه ، وهو بولس ، نقرأ اكثر العبارات وضوحاً وحسماً وعنفاً حول ضرورة سحب خط تعارض بين الدينين المعنيين . ففي أماكن متعددة ، يدعو بولُس اليهودَ كلابا وقَطَعَةَ لحم ، كما سيأتي معنا في سياق لاحق . ويكفي أن نورد الآن النص التالي له ، ليكون تحديداً أوّلياً لتصور «فداء الكفاية» المسيحي ، الذي يطرحه هو مقابل «فداء العين» اليهودي :

**«لا حاجة له أن يقرِّب كل يوم مثل الأحبار ذبائح عن خطاياه أولاً ثم عن خطايا الشعب لأنه قضى هذا مرة واحدة حين قرب نفسه»** . (الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى العبرانيين ٧/ ٢٧) .

٢) الأب اسبيرو جبور ، مثلاً ، ينطلق من أن هنالك نصاً مقدساً يشكل نسقاً واحداً =

التي غدت على صعيد البحث التاريخي في تاريخ الأديان مسألة أقل من أن تكون موضع بحث «جاد» ، يجري التشكيك فيها على قدم وساق من قبل الكثير من اللاهوتيين بمختلف مراتبهم اللاهوتية . ومن هنا ، نجد أن حركة التأريخ والبحث على صعيد «الكتاب المقدس» وإن حققت نتائج مرموقة أحياناً ، إلا ان صعوبات كبيرة ما تزال تقف دون ذلك . ولاشك أن هذا الأمر يمثل حافزاً لتحقيق مزيد من الانضباط في البحث التاريخي والتراثي لذلك «الكتاب» . وهذا ، بدوره ، يجعلنا ننظر إلى العلاقة بين اليهودية والمسيحية ، وإلى العلاقة بين «الأناجيل القانونية» من هذه و «أناجيلها المحظورة» على أنها مسألة على غاية الأهمية المنهجية بالنسبة إلى تقصي الخط الناظم لعملية الانتقال «من يهوه إلى يسوع» .

* * *

وثمة نقطة تتصل باحتمالات العلاقة القائمة بين الأناجيل الأربعة (القانونية) . فإذا كنا ، فيما سبق ، قد عالجنا قضية تصنيف الأناجيل القانونية انطلاقاً من الاتجاهات الدينية المهيمنة في بنياتها الأساسية ومن موقع الاعتبار التاريخي ، فإننا ـ الآن ـ نواجه نمطاً آخر من التصنيف الانجيلي . هذا التصنيف يطرح الأناجيل كمسألة لاهوتية تتصل بتحديد العلاقة بين معنى ولفظ تعاليم يسوع المسيح . ولعلنا نقول أن هذه المسألة ستشغل لاحقاً ، في التطور العقيدي المسيحي ، حيزاً ملحوظاً في ما سيطلق عليه «اللاهوت المسيحي» أو «علم الكلام المسيحي» . والأمر ، هنا ، يقوم على التمييز بين فئتين رئيسيتين من الأناجيل القانونية . الفئة الأولى هي ـ بحسب ذلك ـ فئة الأناجيل «المؤتلفة» ؛ في حين أن الفئة الثانية تتمثل بانجيل التفرد في الموقف الخاص بتلك العلاقة (بين المعنى واللفظ) .

---

بنسيج واحد يؤخذ كما هو ، وإن ظهر فيه ما يبدو أنه «تناقض» ، وذلك انطلاقاً من أن اللاحق يجيب عن السابق ويحل اشكالاته . فهو يقول (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١١٩) أنه علينا أن «نأخذ الكتاب كله ككتلة واحدة منطلقين من كون العهد الجديد هو مفتاح العهد القديم . فأي تناقض بين العهدين يتغلب فيه العهد الجديد . لأن العهد القديم موقت وعابر ، وعتبة للعهد الجديد» .

أما في الحالة الأولى ، فنجد أناجيل متى ومرقس ولوقا تشكل ـ وفق المنظور اللاهوتي المعني ـ بنياناً موحداً على كلا الصعيدين المشار إليهما ، اللفظ والمعنى . أما في الحالة الثانية ، فالمسألة مختلفة ولها وضع خصوصي . وفي هذه النقطة التي تتمايز فيها الفئتان الانجيليتان ، تنشأ «الشبهة» . أما هذه الأخيرة فتتحدد «بقولهم عادة أن تعليم المسيح في المؤتلفة هو لفظاً ومعنى من السيد المسيح ؛ بينما تعليم المسيح بحسب يوحنا هو معنى من المسيح ، ولفظاً من يوحنا ، أي أن يوحنا أعار تعبيره لتفكير معلمه»[1] .

لعل المسألة المطروحة في اطار الفئتين الانجيليتين المذكورتين لا تخرج ـ كما تظهر لنا ـ عن أن تكون نمطاً من أنماط التنظير اللاهوتي العقيدي ، التي تفتقد الدلالة التاريخية المشخصة والموثقة . فالحديث عن أناجيل ثلاثة تتألف نصوصها من أقوال «يسوع المسيح» ، كما هي ، أمر وجدناه غير مقبول من وجهة نظر الدراسة التاريخية للنصوص الانجيلية . فقد كنا ، في حينه ، قد لاحظنا أن تحرير أول الأناجيل ، الذي هو انجيل مرقس ، حدث عام ٧٠ م ، وأن المرحلة الممتدة من عام ٧٠ إلى عام ١١٠ تقريباً كانت مرحلة انجاز تحرير الأناجيل الأربعة «القانونية» . وإذا وضعنا في الاعتبار أن الصَّلب (إنْ أقر بحدوثه واقعياً تاريخياً) تمّ عام ٣٠م ، فإن التساؤل التاريخي والتراثي التالي يغدو ضرورياً ووارداً : كيف استطاع أصحاب الأناجيل «المؤتلفة» تلك أن يحافظوا على المعنى واللفظ اللذين أطلقهما «يسوع المسيح» في حينه ، بعد انقضاء مجموعة من العقود الزمنية ؟ ونضيف الى ذلك السؤال البنيوي التالي ، الذي يتمم ذاك ويشير إليه : كيف يمكن الحديث عن «أناجيل مؤتلفة» لفظاً ومعنى في الوقت الذي نفتقد فيه تجانس النصوص الانجيلية المعنية نفسها ، ناهيك عن وحدتها ؟ فاذا كان الأمر على هذا النحو ، أي إذا افتُقدت المصداقية التاريخية والبنيوية النصية للمسألة المعنية ، فإن تصور «الإئتلاف الانجيلي» ، المقدم لاهوتياً ، يغدو غير مقبول بالاعتبار التاريخي التراثي والنصّي البنيوي ، وإنْ بقي مقبولاً من وجهة نظر ايمانية عقيدية .

---

١) الأب يوسف درة الحداد : اساليب السيد في تعليمه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٧ .

ويتابع الأب الحداد موضحاً الأمر من موقع التنسيق بين «الأناجيل المؤتلفة» وانجيل يوحنا : «نشير إلى أن في تصاريح المسيح بحسب يوحنا ، ما لايمكن أن يصدر بحرفه ، إلا عن السيد المسيح نفسه ، وإن لم يرد في المؤتلفة . وعدم وروده في المؤتلفة يرجع إلى قرار الرسل الصحابة بالاكتفاء في دعوتهم الأولى بالانجيل الجليلي ، مع الاشارات المتواترة في المؤتلفة إلى الانجيل الاورشليمي»[1] .

والملاحظ أن الأب الحداد ، في تنسيقه الانجيلي هذا ، ينطلق من هم لاهوتي كبير ، هو محاولة إذابة المتناقضات والمفارقات النصية الانجيلية عبر إعادة النظر في ترتيب النصوص وفي العلاقات القائمة بينها . بيد أننا إذا استعدنا ما أشرنا إليه حول المرحلة الزمنية الفاصلة بين الصلب المعتقد أن وقوعه تم عام ٣٠ وبداية كتابة اول انجيل (عام ٧٠) ، وجدنا أن تلك المحاولة غير ذي جدوى . وفي هذا السياق ، علينا أن نذكّر بالنتيجة التي وصلت إليها ابحاث المدرسة التيبنغرية الالمانية ، وهي أن الأناجيل الأربعة القانونية ليست ـ في حقيقة الأمر ـ تقارير كتبها شاهدو عيان ، بل هي تعديلات متأخرة لكتابات ضاعت أو اتلفت . وإذا كانت هذه النتيجة قد أتت في القرن التاسع عشر ، فان صحتها ما تزال قائمة حتى عصرنا الراهن .

وإذا كان موريس بوكاي يؤكد على تلك النتيجة عبر ما توصل إليه هو نفسه وغيره من الباحثين ، فإنه ـ من طرف آخر ـ يضعفها بذيول يدخلها عليها ، ربما من موقع ايماني عقيدي أو انطلاقاً من صعوبات البحث . فهو يقول بافصاح وحسم : «لم يعد مفهوم المبشرين كشهود معاينين قابلاً للدفاع وإن ظل حتى يوحنا هذا مفهوم كثير من المسيحيين . ان مؤلفات مدرسة الكتاب المقدس بالقدس (الأب بينوا والأب بوامار) تثبت جيداً أن الأناجيل قد كتبت ونقحت وصححت اكثر من مرة»[2] . ولكنه بعد أن يكون قد قرر ذلك الموقف بالصيغة الحاسمة التي جاء فيها ، يعود ليستدرك الأمر قائلاً : «ولكن هذه العيوب لا تضع في موضع الشك وجود رسالة المسيح : فالشكوك تخيم فقط على الكيفية التي جرت بها»[3] . ففي هذه

١) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٢) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٣١ .

الحال ، يصح أن نطرح التساؤل التالي : إذا كانت تلك النصوص هي المعتمدة في «الرسالة المسيحية» وهي التي لا تمثل نصوص شهود معاينين ، فكيف نسوغ لأنفسنا الحديث عن صحة «الحدَث نفسه دون الكيفية التي جرى بها» ؟ إذ من أين نمتح مصادرنا حول ذلك ، في هذه الحال ؟ هذا السؤال يبرز خصوصاً إذا وضعنا باعتبارنا أن المؤلف نفسه (بوكاي) يستشهد في كتابه المعني هنا اكثر من مرة بالنتيجة الدرسية التي قدمها الأب كانينجسر (وقد أتينا عليها في مكان سابق) والقائلة بأن الأناجيل ليست إلا «كتابات ظرفية» أو «خصامية»[1] .

إن ذلك كله ، مأخوذاً بصيغتيه القصوى والدنيا ، يضعنا أمام أسئلة ليس من الممكن أن نجيب عليها على نحو مافعل موريس بوكاي ، وعلى نحو ما أراد الأب الحداد فعله من إثارة لمشكلات انجيلية لا يحتملها النص الانجيلي . ولعل هذه الوضعية المفتوحة وغير المحسومة بالنسبة إلى المسيحية كنيسةً واتجاهات وأفراداً هي التي كمنت ـ مع غيرها بطبيعة الحال ـ وراء ما سيجد من أحداث جسام على صعيد الصراع المكشوف والخفي بين «الدواخل ـ ذوي الرأي المستقيم والرسمي» من طرف ، وبين «الخوارج ـ الهراطقة» الذين حملوا لواء المعارضة من طرف آخر .

* * *

ويبدو أنه من الضروري أن نورد بعض الوقائع والمعطيات التي من شأنها أن تقود إلى الاجهاز على إشكالية «الأناجيل القانونية» ، التي تثيرها المواقف اللاهوتية الكنسية وتنمّيها على نحو يمنح هذه المواقف مصداقية «عقيدية ولاهوتية» . فعلى هذا الصعيد ، ينبغي القول بأن «الشهادات المتعلقة بوجود مجموعة من الكتابات الانجيلية تظهر فقط في منتصف القرن الثاني وبالتحديد بعد عام ١٤٠م»[2] . ان هذه الواقعة على غاية الأهمية التاريخية والمنهجية ؛ اذ مما يترتب على ذلك اسقاط الاعتقاد بأن النصوص الانجيلية تمثل شهادات مباشرة على أوضاع واقعية . فلقد جرى الكثير من التحوير والتبديل والتعديل على نصوص ما كتبت في مرحلة أو

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٦٨ ، ١٣٠ .

٢) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٧٥ .

مراحل سابقة . وليس يعني ذلك ، بالضرورة ، أنه كان هنالك «نص أصلي» متحت منه تلك النصوص ، مجتمعةً أو منفردة . أي انه ليس هنالك ما يدعو ، بالضرورة إلى القول بوجود نصٍ أصلي تشترك فيه النصوص المعنية . إن هذا الرأي نجد دعماً له في اعتبارين اثنين ؛ الأول منهما يقوم ـ بالأساس ـ على عدم وجود مثل ذلك «الأصل» بين أيدينا[1] ، بحيث يغدو القول وارداً بأن الحديث عنه يماثل الحديث عن «يسوع واقعي تاريخي» . فكلاهما يفتقد المصداقية التاريخية الوثائقية ؛ مما يجعلنا ننظر إلى النصوص الانجيلية من حيث هي مواقف ووجهات نظر دينية لجمع من الكتبة المؤمنين . أما الاعتبار الثاني فيكمن في الاختلاف النصّي القائم بين النصوص الانجيلية نفسها . ومن شأن ذلك ، إذ يُقر به ، أن يجعل من فكرة «الأصل المشترك» لتلك الأخيرة أمراً لا يعدو أن يكون وهماً لاهوتياً .

وفي سبيل ابراز الدلالة الخاصة لعملية التحوير والتبديل والتعديل التي خضعت لها الأناجيل منذ نشوئها وحتى التوقف عند أربعة منها (هي القانونية) ، نشير إلى أن عدد الأناجيل التي حذفت ورفضت وأعلنت محظورة ، ربما كان قد وصل إلى المائة[2] . ان هذا الرقم يُظهر ، حقاً وعلى نحو ضمني ومباشر ومكثف ، كَمْ من الصراعات والخصومات والمماحكات نشأت في إطار الحركة المسيحية أولاً ، وكم كان معقداً أن تصل الكنيسة ـ أخيراً ـ إلى الهيمنة والسيادة على كل التيارات والأنساق والانشطارات الدينية ثانياً ؛ ثالثاً وإضافة إلى ذلك ، نلاحظ أن الرقم المذكور ينطوي على دلالة ذات أهمية عظمى فيما يتصل بمسألة المشروعية الاجتماعية والعقيدية ، التي كان على الجميع (الانجيليين) أن يستظلوا بظلها . لقد قدمت «المسيحية» تلك المشروعية لجميع من تحدث باسمها بصيغة أو بأخرى ، وكانت ـ من ثم ـ بمثابة الذريئة التي وجد فيها أولئك حماية أو بعض الحماية . لكن تطورات الأحداث والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (وكذلك العسكرية) هي وحدها التي حسمت المواقف ، وجعلت من فريق دون آخر سيد الحلبة .

إن إشكالية «الأناجيل القانونية» ـ ومعها إشكالية «الأناجيل المحظورة» ـ

---

١) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٠٣ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٩٩ .

هي ، بهذا المعنى وهذا السياق ، الموقف الذي تبلور شيئاً فشيئاً لصالح الاتجاه البولسي الذي سيُكسب طابع العقيدة الرسمية الكنسية ، تلك العقيدة التي عملت ـ بدورها ـ على سحق ما عداها ، حيث ميزت بين «القانوني» و «الخارجي» ، بين «الصحيح» و «المنحرف» في إطار الأناجيل المسيحية الغزيرة والمتباينة على صعيد بنياتها العقيدية ووظائفها الاجتماعية . وعلى هذا النحو ، نتبين هذه العقيدة وقد تحولت ، فعلاً ، إلى ايديولوجيا المهيمنين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً . ويزيد الأمر وضوحاً ، حين نأخذ بعين الاعتبار أن كتابات بولس كانت الأولى التي غدت متداولة وسائدة . وفي سياق ذلك وضوئه ، اكتسبت الكتابات الانجيلية «القانونية» مهماتها ووظائفها . ان في هذا الأمر لحظة هامة من لحظات التطور في العقيدة المسيحية . فعلى صعيد الموقف التاريخي المنهجي ، نغدو مطالبين بالنظر إلى الأناجيل من منظور النص البولسي ، بحيث نصبح وجهاً لوجه أمام مسيحية بولسية نزّاعة إلى أممية نيطت بها وظيفتان كبريان ، محاصرة الجيتوية اليهودية وتصفيتها ، واسباغ الشرعية العقيدية لامبراطورية رومانية متسعة ومترامية الأطراف جغرافياً واتنياً (أممياً) . ومن هذا الموقع بالذات ، يتاح لنا أن نتعرف على الدوافع والحوافز العميقة التي كمنت وراء تحول أممية المسيحية الباكرة من نزعة دينية أخلاقية شمولية وانسانية ساذجة إلى تيار عقيدي دولتي قائم على التعدد الأممي (الاتني) . وفي سياق ذلك ، تم التحول من أممية انسانية تحريضية تبشيرية إلى أممية دولتية تكريسية .

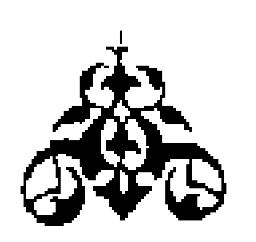
وليس من النافل الاشارة إلى أن الأناجيل الأربعة (القانونية) تكتسب بدءاً من عام ١٧٠ م تقريباً «صفة الأدب الكنسي» ، كما تخبر بذلك الترجمة المسكونية[1] . لقد كان الأمر في مرحلة المخاض ؛ بالرغم من المحاولات العديدة والمتتابعة (على الأقل في البدايات وما قبل النهايات) لجعل تلك المرحلة ذات بعد آخر وأفق آخر ، أي لتحويل المخاض التام إلى مخاض «قيصري» منقوص . وإذا كانت القوى الاجتماعية ، التي قبعت وراء «الأناجيل القانونية» ، قد استطاعت فرض هذه الأخيرة واستبعاد الأخرى بوسائل العنف السياسي والعقيدي ، فانها ظلت عاجزة

---

١) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٧٦ .

عن ان تمنح أناجيلها المعنية قوة «النص التاريخي» الحائز على «الأسبقية اليسوعية» . وكما كتب O.Culmann ، فإن تلك الأناجيل ، التي اطلق عليها «المتوافقة أو المؤتلفة» ، ظلت أدبية الطابع دون أي بعد تاريخي ، بمعنى الاسبقية التاريخية والتنسيق البنيوي[1] .

إن «يسوع المخلص» ، الذي يقدّم بديلاً عن «يهوه» ، كان عليه ـ والحال كذلك ـ أن يخضع لتلك التحولات البنيوية والوظيفية التي نقلته من «الأممية التحريضية التبشرية» إلى «أممية دولتية تكريسية» في حدود امبراطورية كبرى جغرافياً واتنياً واجتماعياً طبقياً ، وتعيش أشكالاً عظمى من التأزم في الداخل والخارج .



١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٧٧ .

# الفصل الثاني

## البنية الداخلية للمسيحية من مواقع نصوصها «القانونية» وأبعادها الوظيفية

لعلنا أصبحنا ، بعد أن قمنا بما قمنا به من تدقيقات منهجية وتاريخية نصية أولية لنصوص الانجيليين ، أمام الشق الآخر من المسألة التي نحن بصدد البحث فيها ؛ ذلك هو محاولة دراسة البنية الداخلية للمسيحية اليسوعية ، أي الدين الجديد الذي حسم الموقف لصالحه عبر المعارك التي قادها بولس والبولسيون ضد اليهودية واليهودية المسيحية . وسننجز هذه المحاولة في ضوء تقصي النصوص التي تقدمها الأناجيل الأربعة (الانجيل المربع) ، وما يلحق بها من نصوص أخرى ترد بصيغة «رسائل بولس» خصوصاً ، أي عبر النصوص التي أقرت بصفتها «قانونية» ملزمة دون غيرها من النصوص . وهذا يشير إلى أننا إذ نفعل ذلك ، فاننا نكون قد غضضنا النظر عن المصداقية التاريخية لتلك النصوص لصالح ما سندعوه تماسكها البنيوي والوظيفي العقيدي الداخلي . إضافة إلى ذلك ، نكون والحال كذلك ، قد تجاوزنا ما بحثنا فيه ضمن فصول سابقة وفي اطار ماراًيناه تناقضاً بين «المسيح التاريخي الواقعي» و«المسيح النصّي الانجيلي» ، لنعكف على دراسة هذا الأخير من حيث هو المسيحية اليسوعية الناجزة . وفي كلتا الحالتين ، نلاحظ أن الكثير من النصوص التي سندرسها بصفتها «رسائل بولس» ليست هي ، في حقيقة الأمر ، كذلك . فكما أشرنا في موضع سابق ، يمكننا أن ننظر فقط إلى أربع من تلك الرسائل البولسية (وعددها اربع عشرة) على أنها أصلية ، أي ترجع إلى بولس . وإذن ، فنحن نغض النظر عن كل هذه المشكلات النصية ، حين نشرع بدراسة تلك النصوص ضمن آليتها البنيوية الخاصة ، فنعمل على تبين المسائل الكبرى فيها التي تدخل في نطاق «المسيحية اليسوعية» .

في منطلق الأمر ، ينبغي القول بأن الدين الجديد ، المسيحي ، يجسد ـ في بنيته الاجمالية العامة ـ موقفاً جديداً يكمن أحد عناصر جدته في أنه تلفيقي . ومن هذا الموقع ، استطاع الدين المذكور أن يستقطب جموعاً كبيرة من الفقراء والمعدمين (عبيداً وفلاحين مدقعين ومنبوذين)في نطاق شعوب وأمم كثيرةضمن الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف . وجدير بالقول أن تلفيقية الموقف الديني المذكور مثلت جانب قوة وتفوق في نطاق المسيحية ، لأنها استطاعت ـ على هذه الطريق ـ أن تخاطب بلغتها الدينية تلك الجموع الكبيرة ذات الانتماءات العقيدية المتعددة والمتباينة . وبذلك ، تمكنت المسيحية الجديدة من أن تتحول إلى رابطة دينية متينة بين هؤلاء في كفاحهم الصعب والمديد من أجل قدر ما من الحرية والخبز ، حريتهم الاجتماعية والشخصية وخبزهم المعمّد بالعرق ، وأحياناً بالدم .

ذلك أولاً ؛ من ناحية أخرى ، نستطيع تسجيل الملاحظة التالية التي نعتبرها ذات دلالة منهجية ونظرية كبرى بالنسبة إلى استيعاب البنية الدينية الايديولوجية للمسيحية ، وتشوّف آفاقها المستقبلية المحتملة وإشكالاتها الداخلية والخارجية التي ستنفجر وفق المتغيرات التي ستحدث على صعيد الوضعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الامبراطورية . اننا نعني بذلك ، ضمن ما نعنيه ، أن تلك البنية الدينية الايديولوجية (التلفيقية) احتوت ـ جنباً إلى جنب مع العناصر التي تبنتها الجموع الشعبية المذكورة آنفاً ـ عناصر ملحوظة الحضور وإنْ بقدْر أقل فعلاً وحسماً من تلك . هذه العناصر جُعل منها دريئة سهلة الاختراق والنفاذ من قبل فئات وانساق الطبقات العليا في المجتمع الامبراطورية الواسع والمتنوع اجتماعياً وإتنياً ودينياً عقيدياً .

تلك الوضعية سمحت بالنظر إلى الوليد الجديد الناهض على أنه دين الجميع ، وعلى أنه ـ من ثم ـ قادر أو على الأقل مهيأ لتسويغ مواقف هؤلاء والدفاع عنها . ومن هنا ، نلاحظ أن الوضعية المذكورة تولدت وتبلورت ضمن سمة اعتبرت ، شيئاً فشيئاً ولكن بكثير من الثقة الذاتية ، أساسية وحاسمة في بنيتها الداخلية ؛ تلك هي الشمولية . فلقد عمل الجميع على أن يستقوا منها ما يتطابق ، بنحو أو بآخر ، مع احتياجاتهم ومطامحهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية الايديولوجية . بصيغة أخرى اكثر تخصيصاً وتضييقاً ينبغي

القول، ان معطيات النص الانجيلي قدمت نفسهاضمن امكانات واحتمالات ثرّة ومتواترة من التفسير والتأويل والاجتهاد ، مما عمل على تكوين وإرساء الأسس الأولى والرئيسية لـ «الكلام المسيحي» أو «اللاهوت المسيحي» . وما يجب أن نضيفه على هذا الصعيد هو أن سمة الشمولية تلك إذ نشأت من المواقع الاجتماعية المتباينة والمتصارعة ، فإنها استطاعت ـ على هذه الطريق ـ أن تتمم ما طرحته المسيحية اليسوعية على أنه تحديد أقوامي لشخصيتها ، وهو «أمميتها» . فهذه الأخيرة أريد منها أن تغطي واقع الحال الواسع الفضفاض ، الذي كونته شعوب الامبراطورية الرومانية بمجموعها وبرمتها ؛ وكان ذلك فعلاً حيث خاطبت الجميع ، رافضة الموقف اليهودي التخصيصي الإتني ، أي حيث قدمت «الايمان» و«المحبة» بيسوع المسيح رابطاً بين أولئك ؛ هذا بغض النظر ـ الآن ـ عن التحفظات التي أظهرناها حيال عمومية ذينك الايمان والمحبة . (وسنلاحظ لاحقاً ان هذا التحديد الأقوامي يتلاشى أمام تحديد عقيدي ايديولوجي ذي طابع عمومي مجرد) .

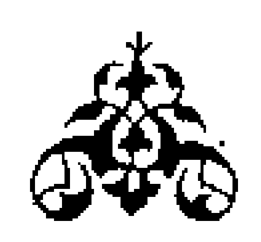
ان «الشمولية» و«الأممية» تمثلان ـ في المسيحية اليسوعية ـ وجهين لموقف واحد . فبدون الوجه الأممي القائم على تعدد بشري إتني لم يكن لتلك الأخيرة أن تحقق تفوقها على غريمتها اليهودية . وهذا ما أتينا عليه في مواضع متعددة سابقة . بيد أن العنصر الذي يلفت الانتباه في هذا الحقل يكمن في أن الدين الجديد اخترق تلك «الأممية» بشمولية اجتماعية طبقية سمحت بتقديم نفسه على أنه للكل وبالكل ، للبؤساء في بؤسهم الموعودين بتجاوزه ، وللسعداء بانذارهم أن سعادتهم «الحقيقية» هي غير ماهم عليه . وإذا كان ذلك «البؤس» وتلك «السعادة» هما غير «البؤس الحقيقي» و«السعادة الحقيقية» ، فإنهما يلتقيان في نقطة مركزية تجعل من المسيحية اليسوعية ماهي عليه ؛ تلك هي «الايمان والمحبة» ، الايمان أولاً والمحبة ثانياً ، أي المحبة عبر الايمان . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الكثير من «البؤساء» ، في هذا العالم ، يمكن أن يكونوا ـ «في الحقيقة» ـ سعداء» ؛ كما أن الكثير من «السعداء» ، في هذا العالم ، يمكن أن يكونوا ـ «في الحقيقة» ـ «بؤساء» . وبذلك ، فإن الدين الجديد أعاد النظر كلياً وقطعياً في البنية الاجتماعية الطبقية ، في التراتب الاجتماعي الطبقي ، بحيث جعل الجميع «اخوة» في الايمان والمحبة . ولكنه حيث أعلن ذلك ، فإنه ولّد أمام أولئك جميعاً امكانية التحدث عن الأخوّة والايمان

والمحبة من موقع وضعياتهم المشخصة ، بكل ما تنطوي عليه من تناقضات واختراقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وأخلاقية وسيكولوجية وجمالية ، وربما كذلك إثنية .

وماذا بعد ؟ لقد «تخربطت» الرؤى والمواقع والوضعيات المتعارضة والمتناقضة ، والتقت في البؤرة السحرية الجديدة ، المسيحية اليسوعية . ولكن اذا كان ذلك قد تم مسيحياً ، فهل كان هنالك ما يوازيه واقعياً ؟ نستطيع أن نقول : لا ، بصورة عامة . فلقد ظلت المواقع والوضعيات المشخصة لـ «الاخوة المؤمنين» تُملي نفسها على ايمانهم ، بحيث نشأت أنماط متعددة متباينة من الايمان . ولكن ذلك التعدد وهذا التباين إذ اختُرقا ايديولوجياً (دينيا) ، فإنهما ارغما على ان يبحثا عن مسوغاتهما وآفاقهما في الدين الجديد ، أي في اللحظة الايديولوجية «التوحيدية الشمولية» . وعلى هذه الطريق ، اختلط المشخّص بالمجرد ، والواقع بالايديولوجيا ، والحقيقة بالوهم ، والبؤس كما هو بالسعادة من حيث يسوع .

من هنا ، نلاحظ أن الأدوار والمواقف والاعتبارات توزعت واضطربت ؛ ودخلت حالة من القلق الهائل المشوب بالأمل الهائل ، بحيث لم يكن بوسع الانجيليين أن ينفلتوا منها في كتاباتهم وشروحهم ؛ فظهرت قلقة مضطربة ، وفي نفس الحين مفعمة بالأمل والطموح . وجدير بالقول أن هذه الوضعية تعززت وترسخت في عواطف (وعقول) الطبقات والفئات والانساق الاجتماعية المختلفة بسبب تأثير آخر انطوت عليه الايديولوجيا الجديدة (المسيحية) وأبرزته ـ في تشخصها ـ على نحو واضح بيّن ؛ ذلك هو أن هذه الأخيرة بقدر ما كانت قد احدثته من شرخ عميق في عملية التواصل التاريخي التراثي بينها وبين الذهنيات (الايديولوجيات) السابقة عليها ، فإنها ظلت تحافظ ـ بأشكال طريفة ومعقدة ، وساذجة كذلك ـ على جسور عريضة بينها من طرف وبين تلك الذهنيات من طرف آخر . فهي لم تلفظ اليهودية من عالمها الجديد الرحب ، ولم تتنكر للموروث الشرقي (الرافدي والمصري والشامي على نحو خاص) ، بل حرصت على تمثله واعادة الاعتبار إليه ، وذلك ضمن صيغ مستحدثة على سبيل الإفصاح والتضمين ، في آن واحد .

ان ذلك كله ، مجتمعاً ومنفرداً ، لابد أن يكون قد ترك بصمات عميقة ، كثيراً أو قليلاً ، في البنيات الذاتية لنصوص الأناجيل (القانونية) و رسائل الرسل والقديسين» ، التي اعترف بها «قانونياً» . وما إيرادنا تلك الملاحظات الا لتبيان أن دراسة البنية الداخلية للمسيحية من مواقع نصوصها القانونية لم تعد أمراً متعلقاً بـ «المسيح الانجيلي النصي» فقط ، وإنما غدت تتصل بـ «المسيح الواقعي التاريخي» . ذلك لأن «النص» حيث يصاغ ، فانه لابد وأن يحمل في ثناياه على نحو متوسَّط وغير مباشر ، وجهاً من أوجه الواقع وشكلاً من أشكال التعبير عن نفسه و «البوْح» عن آفاقه وتوجهاته واحتمالاته . وبذلك ، نكون قد حددنا دائرة النظر العامة ، التي سننطلق منها في تقصينا لبنية النصوص الانجيلية من داخلها وفي آليتها الوظيفية المستنبطة من النص نفسه بعد تكونه في سياقه المشخص . ولكننا وإن فعلنا ذلك بالحدود المنطقية المنهجية ، فاننا سنواجه صعوبات جدية وكبيرة اثناء تطبيقه . أما هذه الصعوبات أو ـ على الأقل ـ شطر منها فيقوم على تداخل المشخص بالمجرد ، والحقيقي بالوهمي ، ومن ثم على ظهور المجرد مشخصاً والوهمي حقيقياً .



١

# متّى : يسوع المسيح بين مأساة «القادم المؤجّل» والأمر الواقع الكنسي

إذا كنا قد انطلقنا من ان البحث في البنيات الداخلية للمسيحية ، عبر نصوصها القانونية المتواترة ، ينطوي على اكثر من وجه ، بما في ذلك تحميل تلك النصوص أدواراً ومواقف واعتبارات متعددة ومتشابكة ، ومتصلة ومتفاصلة ، فإن ذلك يجعل منه (من البحث) مهمة في غاية التعقيد والصعوبة والحساسية . وسوف نُقدم على دراسة نص انجيل متى في ضوء هذا الاعتبار الإشكالي ، ذلك النص الذي وجدناه مقدِّمة عقيدية وتاريخية للنصوص الانجيلية الأخرى . نعني بذلك أننا ، هنا في هذا المنحى الدّرسي الذي ننطلق منه ، نغض النظر عما اعتمدناه سابقاً من أن رسائل بولس كانت أول الكتابات المتداولة ، لنعلن أن انجيل متى يمثل ـ ضمن النصوص القانونية ـ الخطوات العقيدية الأولى على طريق المسيحية . فهو (الانجيل المذكور) بمحافظته ، بدرجة محددة أتينا عليها ، على العلاقة باليهودية ، مثل مقدمة الانسلاخ من هذه الأخيرة ومشروع الدخول في الدين الجديد .

في وسعنا أن نرى أحد المداخل الكبرى إلى انجيل متى مجسداً بالتمثيل الحِكَمي التالي :

«أنتم ملح الأرض فإذا فسد الملح فبماذا يُملّح . انه لا يصلح لشيء إلا لأنْ يُطرحَ خارجاً وتدوسَه الناسُ»[1] .

ويُتبع متى ذلك بالشرح التالي له :

«أنتم نور العالم . لايمكن أن تخفى مدينة مبنية على جبل . ولا يوقدُ سراج

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٥/ ١٣ .

ويوضع تحت المكيال لكن على المنارة لينير على كل من في البيت . هكذا فليضيءْ نوركم قُدّام الناس ليروْا اعمالكم الصالحة ويمجدوا اباكم الذي في السماوات»[1] .

ان «ملح الأرض» يبرز ، هنا ، بمثابته منطلق الموقف الديني الجديد ، المسيحي . وهو ، بهذا الاعتبار التمثيلي ، يتمثل بـ «النور» الكوني ، الذي يتأصل في كل شيء ويغمر كل شيء . وإذا أعدنا ذلك إلى مقومات اكثر بدئية ، ظهر «ملح الأرض» و «النور» من حيث هما «الخصب الكوني» عامة . أما هذا فقد رأيناه أساساً ومنطلقاً وغاية للذهنية الاسطورية الشرقية القديمة (في الشرق الأدنى العربي) . فهو خصب الطبيعة الجنسي ، الذي يماثل معه الخصب البشري والحيواني والنباتي الجنسي . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فان ما نقله الينا جوستين الشهيد ـ على صعيد هذه الزاوية العقدية من المسألة ـ ذو دلالة كبيرة وهامة . فلقد كتب محدداً مكان ولادة «يسوع المسيح» بشكل ملفت :

«ولد المسيح في اصطبل ثم لاذ بكهف»[2] .

وسوف نقرأ لدى لوقا الانجيلي مايثنّي على ذلك ويفصّله . فبعد أن ولدته (يسوع) أمه مريم بفعل «الروح القدس» الذي نفخ في رحمها (أو الذي ضاجعها بحسب التعبير الوارد في الاسطورة المصرية) ، لفّته واضجعته في مزود :

«فولدت ابنها البكر فلفّته واضجعته في مذود لأنه لم يكن لهما موضع في المنزل . . . إنه قد ولد لكم اليوم مخلص وهو المسيح الرب في مدينة داود . وهذه علامة لكم . انكم تجدون طفلاً ملفوفاً مضجعاً في مذود»[3] .

فانْ يكون مكان ولادة الرب «اصطبلاً» وفي «مذود» ، يعني أنْ يكون قد اختير له المكان الأقدس أو الأنسب قداسة . ذلك أنه من الاصطبل ، وما يلحق به ويوجد فيه من مذاود ، تنبثق الحياة بخصبها الوفير وآفاقها المستقبلية المطْمئنة ، أي التي

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ١٤-١٦ .

٢) ضمن : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٢ .

٣) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٢/ ٧ ، ١١-١٢ .

تنطوي على «الخلاص» من قحط كوني . فهو (أي الاصطبل أو ، كذلك ، حظيرة الماشية)[1] يمثل ، هنا ، البؤرة الجغرافية الطبيعية التي تحتضن - بعطف وطمأنينة - الحيوانات الأهلية المدجّنة المحضّرة . ومن هنا ، نتبين أحد الأبعاد الكبرى للتصور المسيحي للكون طبيعةً ونباتاً وحيواناً وانساناً . ولا يخفى البعد الاسطوري الشرقي القديم في هذا التصور ؛ لكن ذلك البعد لم يحل دون حضور الخصوصية النوعية النسبية التي حملها الموقف المسيحي الجديد : إنه الخلاص الشامل الكلي بدلاً من خلاص (شرقي) محلي جزئي رغم ما يتلبسه من وهم الكونية الشمولية .

ولابد أننا نكتشف ما يغني ذلك التصور ويوسعه ويدل عليه بدلالات هامة حين نضعه ، مرة أخرى ، في علاقته مع «ملح الأرض» ، اضافة الى ما سيرد معنا عند متى في نطاق «الخراف والحمل» وغيرهما من الحيوانات . فقد لاحظنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، ان «يسوع نفسه» يظهر لنا - انجيلياً - بمثابته الحَمَل المذبوح من بداية العالم ، أي منذ حدوث «الخطيئة الأصلية» التي اقترن وجود هذا العالم بها بصفته الحصيلة التي ترتبت عليها . وقد كان من شأن تلك الخطيئة أن أحدث الربُّ «العملَ» عقوبةً لنسل آدم وحواء على الفعلة التي قام بها هذان بغواية من اكثر الحيوانات احتيالاً ، وهو الحية . وهنا ، نلاحظ أن كفّارة الخطيئة تتجسد مباشرة بعدها ، أي بعد هذا «الحدث المشؤوم» بما يوازيها أهمية وخطورة ، وهو «ذبح الحمل» ، الذي علينا أن نفهمه ، هنا ، على أنه «الرب» نفسه . وإذن ، الرب يظهر - في هذا السياق - من حيث هو يسوع البدْئي ، الذي استُهدف بـ «الخطيئة» التي اقترفها الانسان ، أي الكائن الذي لم يكن منتمياً إلى مصاف الآلهة .

ان فهم «الخطيئة الأصلية» و«الحمل البدئي - السرمدي» و«ذبح الحمل منذ البدء» على ذلك النحو ، يضعنا أمام نقطتين تحددان النسق الرئيسي لتلك الأفكار الانجيلية . النقطة الأولى تكمن في أن حدوث «الخطيئة» كان بغاية إظهار «الكفارة» ، العظمى ، التي ينجزها يسوع الذبيح من أجل العالم . وهنا ، يبرز

---

١) انظر : عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٢ .

اتجاه يسوع نحو العالم «الخاطىء» اتجاهاً يتمحور حول محبته له ؛ فكأنما الرب أمر ضمناً باحداث الخطيئة بغية إظهار محبته للخطأة ، وذلك عبر تقديمه نفسه كفارة لهم . وهنا ، تظهر المسيحية اليسوعية كلها وقد تمحورت حول الابن الذبيح[1] ، الذي هو الأب المنتقم الجبار ، في آن واحد . وهذا ما يدعونا للاشارة إلى ما كنا أوردناه عن لودفيج فويرباخ من أن تصور «الابن» يندغم بتصور «الأب» ، ليصبح هو وحده (أي الابن) سيد الموقف . فهو ، من جهة «الأعلى» و «الأدنى» ، يظل السيد الأوحد ، مُلْغياً الرب (والروح القدس أيضاً) ، حيث يوصلنا إلى «المحبة» التي تغمر الوجود بكامله . ان هذا الموقف المركب يبرز واضحاً في النص الانجيلي ، الذي نحن بصدده :

«تعالَوْا يامباركي أبي رِثوا المُلك المعدَّ لكم منذ انشاء العالم . لأني جُعت فاطعمتموني وعطشت فسقيتموني وكنت غريباً فآويتموني»[2] .

---

١) من الهام على الصعيد التاريخي المنهجي ، أن نشير إلى أن «ذبح الابن» الأول كان قد شكل تقليداً رئيسياً في حياة الكنعانيين في فلسطين وشعوب أخرى . ولقد استند جيمس فريزر على مجموعة من نتائج الأبحاث الآثارية حين وصل إلى القول التالي : «فقد اكتشف الاستاذ (ستيوارت ماكاليستر) في حفرياته في (جيزر) في فلسطين مكاناً للدفن . . . وقد عثر في أرض تلك الحجرة على خمسة عشر هيكلاً آدمياً ، أو بالأحرى أربعة عشر هيكلاً ونصف هيكل . . . وهذا الهيكل لفتاة تبلغ الرابعة عشرة من عمرها ، وقد قطع جسدها أو نشر من الوسط . . . ان اصحاب هذه الهياكل كانوا ينمتون إلى عنصر سبق ظهور العبريين في فلسطين . . . فاذا كان الأمر كذلك ، فانه يحق لنا أن نفترض أن الهيكل النصفي للفتاة الذي عثر عليه في (جيزر) ، يعد أثراً باقياً لعادة التضحية بانسان ، تلك العادة التي لعبت دوراً بارزاً في الديانة الكنعانية . . . فقد اعتقد الباحثون ، أن هذه المخلفات تشهد على عادة التضحية بالابن الأول تكريماً للاله المحلي . . . لماذا شق جسد الفتاة أو نشر على هذا النحو ؟ . . ان شطر الفتاة الضحية الى شطرين ربما كان يقصد به الوقاية الجماعية او التصديق على عهد» . (جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ـ الجزء الأول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣) .

ويبقى أن نقول ان المسيحية ، التي تمثل وريثاً لذلك التقليد الكنعاني وغيره ، اختزلت الأبناء الأوائل بـ «الابن الأول الوحيد» ، الذي هو يسوع الذبيح أولاً ؛ واستبدلت الفداء الحيواني ، الذي وجد كذلك عند الكنعانيين وشعوب الشرق الأخرى وعند اليهود العبرانيين ، بالفداء البشري ممثلاً بذلك الابن «الذبيح منذ بداءة العالم» ثانياً .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٥/ ٣٤ ـ ٣٥ .

ان هذا «الملك المعدُّ لهم منذ انشاء العالم» هو الكفارة عن الخطيئة التي أحدثت ايضاً منذ إنشاء العالم . وهذا يشير إلى أن كل شيء يحدث وفق هذه الثنائية الجدلية حتى تُبلغ الغاية القصوى . ولاشك أن النص المتّوي يضع في حسبانه قصور الخطيئة التوراتي على نحو سلبي ، حيث يجري تجاوز هذه الأخيرة من خلال «العهد» الكبير ، الذي يقطعه الرب على نفسه حيال مُصطَفيه ومختاريه والذي يلتزم به هؤلاء التزاماً تاماً في حال بقائهم «الشعب المصطفى المختار» . بيد أن متى لا يتوقف عند ذلك «العهد» ، الذي يُخرق تباعاً ، وكأنما يمثل مصْيدة لأولئك الذين يشعرون اكثر الأحيان بأن الرب حمّلهم اكثر من طاقتهم . انه (متى) يطرح المسألة من حيث «البدء» ؛ فما هو مقدّر ، يتم تقديره من البدء . ومن ثم ، فان تحقق «الخلاص» لا يتم بجهد يبذل من المؤمنين ، بل عبر «محبة» الرب لهم أولاً وأخيراً . ولقد أشرنا ، في موضع سابق ، إلى أن المسيحية عموماً (والنص المتوي ضمن ذلك) انطلقت من شمولية الخطيئة واصليتها ؛ فهي شاملة لكل الناس ، وهي ذات وجود كامن في الطبيعة الانسانية . ولذلك ، محبة الرب لهم وحدها هي الكفيلة بخلاصهم من تلك الخطيئة ، وبدخولهم عالم القداسة .

وهذا الموقف برمته يظهر عبر النقطة الثانية للمسألة المطروحة ، وهي تلك التي تتمثل بأن تصور «الذبح» للحمّل يندغم ـ هنا ـ بتصور «الإعقام» الجنسي الطبيعي ؛ بحيث يتعين على الكون كله أن يعيش مرحلة من القلق والاضطراب والعقم قبل أن يحقق هدوءه واستقراره وخصبه . والنص الانجيلي يعلن أن الرب يسوع المخلص سيقدم لـ «المؤمنين الشهداء» الملك الذي أعده لهم مع أبيه مقابل ما فعلوه هم تجاهه حال هيمنة الشر والفظاعة . وهذا من شأنه أن يعلمنا أن هذه الهيمنة كانت مخترقة مِن قبل منْ وقف ضدها ، أي من قبل القلّة القليلة من الذين ادركوا الرب قبل أن يروه ويسمعوا به ، من حيث هو . ولعلنا نتبين ، في هذه الوضعية ، ما يدعو للقول بأن هنالك نمطاً ما من التاريخية في عملية الانتقال من الخطيئة إلى الفداء ، تلك التاريخية التي تفصح عن نفسها في شكل من أشكال المقاومة السلبية التي يبديها المؤمنون للعالم المحيط بهم . وهنا ، نكاد نلاحظ ونرى ونسمع ونتلمس القوى الاجتماعية المشخصة ، التي حملت أعباء التاريخ دون أن تقطف منه إلا الثمار العجفاء ، والتي ـ لذلك ـ ترنو إلى الحمَل الأعظم الذي

يمنحها الرجاء والذي سيمنحها الخلاص قطعاً وحتماً

وجدير بالذكر أن متى الانجيلي يتحدث عن «الخراف الضالة» ، بمثابتها الهدف الذي يتجه إلى المخلّص . وهنا ، نواجه محدودية التصورين الرئيسيين المعنيين ، تصور «الجنس الكوني» و «الخلاص الكوني» . وكما هو واضح ، فان هذه المحدودية تستمد شخصيتها من توجه متى اليهودي . فـ «الخراف الضالة» هي ، هنا ، اليهود الذين «انحرفوا» عن طريق الرب . أما التوجه إلى هؤلاء المنحرفين فقط فمن شأنه أن يحد من كونية الخطيئة» و «الخلاص» ويضعفها . في هذه الحالة ، يمكن القول ان متى يقدم الينا كونية يسوعية ناقصة ، بقطر ناقص ، ويحيل يسوع المسيح الى مخلّص جزئي . وحيث يكون الأمر كذلك ، يغدو ملاحظاً أننا ـ بهذا المعنى وبهذا القدر ـ حططنا على أرض يهودية ، حتى وإن سقط الحديث عن شعب متميز اتنياً ومختار من الرب ، على هذا الأساس[1] .

ان النص الانجيلي المتّوي يقدم إلينا عقيدة الخطيئة والخلاص أو «الفضيلة» من موقع أن «الخراف الضالة» لا تبقى ضالّة أبدياً وإطلاقاً . فهذا الضلال طارىء وعارض وغير متأصل . أما مردّ ذلك فيعود إلى أن الخطيئة ـ وتعني هنا كما لاحظنا القحط والمحل ـ هي خطيئة بقدر ما تمثل الوجه الثاني الآخر من الكون . في حين أن الفضيلة (أو الخلاص) ـ وتعني في هذا السياق الخصب والثراء ـ هي الوجه الأول من ذلك الأخير ، أي الكون . وهي ، لهذا ، فضيلة بقدر ما تمثل وجهاً متضايفاً مع الخطيئة .

---

١) لننقل النص المتوي ، لنتبين إلى أي حد كان فيه انجيل متى قد ظل غارقاً في العالم اليهودي ؛ مع الاشارة إلى أن هذا الموقف لم يكن حاسماً بصورة تامة :

«ثم خرج يسوع من هناك واتى الى تخوم صورَ وصيْدا . وإذا بامرأة كنعانية قد خرجت من تلك التخوم تصيح وتقول ارحمني ايها الرب ابنُ داوُدَ فإن ابنتي بها شيطانٌ يعذبها جداً . فلم يجبْها بكلمة . فدنا تلاميذه وسألوه قائلين إصرفْها فإنها تصيح في إثرنا . فأجاب وقال لهم لم أُرسل إلا إلى الخراف الضالة من آل اسرائيل . فأتت وسجدت له قائلةً أغِثْني يارب . فأجاب قائلاً ليس حسناً أن يُؤخذ خبز البنين ويلقى للكلاب . فقالت نعمْ يارب فان الكلاب تأكل من الفُتات التي يسقط من موائد أربابها . حينئذ أجاب يسوع وقال لها يا امرأة عظيم ايمانك فليكنْ لك كما أردت . فشفيت ابنتها من تلك الساعة» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ٢١ـ٢٨) .

ان المسار الزمني الكوني يظهر أمامنا ، والأمر على النحو الذي واجهنا ، ضمن سيرورة دائرية ذات قطبين اثنين ، هما الخطيئة والفضيلة ، القحط والخصب ، المأساة والغبطة . وإذا كان الكون يجسد مسرحاً لعملية التعاقب من الخصب (الفضيلة ، الغبطة) إلى القحط (الخطيئة ، المأساة) ومن هذا إلى ذاك ، فإنه من الخطل والعبث أن يستمر هذا التعاقب بعد ظهور (قيامة ، بعث) يسوع المخلص . نريد أن نشير ، من هذا الموقع ، إلى أن تصور «التاريخ» - في صيغته المسيحية الباكرة والناضجة - لم يتماثل مع سميّه في الشرق القديم .

فاذا كان ذلك التصور في الشرق المعني قد قام ، بالضبط ، على التعاقب الدائري والدوري بين القطبين المذكورين ، فإنه - في صيغته تلك (المسيحية) - يسلك طريقاً معدلة بدرجة متميزة . فالتاريخ يبدأ - بحسب هذه الأخيرة - مع سقوط آدم في الخطيئة . إذ انطلاقاً من هنا وفي اعقابه ، تنحو سيرورة الكون نحواً يتجاذبه حدٌّ يتجسد بخلاص جزئي وطارىء وعرضي ، وحدٌّ يتمثل بكوارث وأزمات ومآسٍ تنتاب البشرية ، ومن ضمنها اليهود . وهنا ، نلاحظ وجود استمرار عميق للاسطورية الشرقية في هذا التصور المسيحي . ان الخصب يستدعي القحط ويشترطه ؛ والعكس وارد وصحيح وضروري . وفي هذه المرحلة من «التاريخ» يتدخل اله الخير (الله) لتكريس الخصب والضياء والنور ، أي لاخصاب الأرض بالماء والانتاج الزراعي ، ومن ثم لجعل أصحابها المندمجين بها «ملحها» و «روحها» و «ذاتها» . كما يتدخل اله الشر (ابليس أو الشيطان) لمنع ذلك كله ،

---

= ان متى يقدم يسوع المسيح على أنه يهودي بالمعنى الاثني والعقيدي الديني ، الذي ينطوي على تصور «الشعب المصطفى المختار» . وقد لاحظنا كيف يضع يسوع «البنين» مقابل «الكلاب» ، بحيث يبرز اليهود هنا بمثابتهم «بني آدم» ، في حين يظهر الآخرون - بمن فيهم كما لاحظنا الكنعانيون - بمثابتهم «كلاباً» . وبالطبع ، كان على هذا اليسوع الانجيلي المتّوي (اليهودي) أن يسقط في أتون الصراع من أجل يسوع أممي يرتفع جميع الناس به وعلى يديه إلى مصاف الانسانية الموحدة ، وإن على نحو وهمي مجرد ، وجدير بالذكر أن النص المتّوي يجعل يسوع ينظر إلى الحواريين الاثني عشر بمثابتهم الوريثين الشرعيين لـ «اسباط اسرائيل الاثني عشر» ، بحيث يغدو الموقف العقيدي الديني والسياسي في ايدي اليهود وحدهم ، وذلك حيث يحل يوم الدينونة و «يجلس ابن البشر على كرسي مجده» . (انظر . نفس المصدر السابق ومعطياته ١٩/ ٢٨) .

وبالتالي للعمل على تسليط القحط والظلام والخواء السديمي . وهنا ، تبرز «التجربة» التي كان على يسوع المسيح (ممثلاً بالخصب) أن يمر بها لكي يظهر جديراً كل الجدارة بتسنم منصب المخلص ، حتى قبل حلول الخلاص[1] .

ان «الملح» يمثل ـ هنا ـ موقفاً كونياً إخصابياً . فهو العنصر البدئي التكويني الذي يجسد نصف الكون . هذا النصف هو الخير الذي يبرز ويحكم ويهيمن ؛ حيث يكون النصف الآخر (الشر) مغلوباً ، منكسراً في «المعركة» . وبذلك ، فـ «الملح» لابد أن يكون «النور» ، الذي يجعل من العالم عالماً . إذ أنْ يضيء النورُ العالمَ ، يعني أن النور هو العالم الحق . ومن هنا ، قرأنا لدى متى : انتم نور العالم . وجدير بالذكر أن النص الانجيلي المتّوي مليء بالمتعارضات ، التي تقوم ـ أساساً ـ على ثنائية الموقف التي تؤدي إلى البديل ، الثالث . فهذه المتعارضات هي التي منها يتكون التاريخ المسيحي (المتّوي) ، الذي ينتهي حيث ينجز النصر :

«طوبى للجياع والعطاش إلى البر فإنهم يشبعون . . . طوبى للمضطهدين من أجل البر فإن لهم ملكوت السماوات»[2] ؛

«أكلمهم بأمثال لأنهم يبصرون ولا يبصرون ويسمعون ولا يسمعون»[3] .

والمتعارضات تتحرك ضمن آلية مقدر لها قَبْلياً أن تكون على ماهي عليه . أي إننا

---

١) حول ذلك ، يخبرنا متى الانجيلي بتفصيلات طريفة تحمل سمات اسطورية ملحمية :
«حينئذ أُخرج يسوع إلى البرّية من الروح ليجرَّب من إبليسَ . فصام أربعين يوماً وأربعين ليلة وأخيراً جاع . فدنا إليه المجرِّب قائلاً إن كنت ابن الله فَمُرْ أن تصير هذه الحجارة خبزاً . فأجاب قائلاً مكتوبٌ ليس بالخبز وحده يحيا الانسان بل بكل كلمة تخرج من فم الله . حينئذ أخذه إبليس إلى المدينة المقدسة وأقامه على جناح الهيكل . وقال له ان كنت ابن الله فألق بنفسك إلى أسفل لأنه مكتوبٌ إنه يوصي ملائكته بك فتحملك على أيديهالئلا تصدم بحجر رجلَكَ . فقال له يسوع مكتوبٌ أيضاً لا تجرب الرب إلهك . فأخذه ايضاً ابليسُ الى جبل عال جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدَها . وقال له اعطيك هذه كلّها إنْ خررت ساجداً لي . حينئذ قال له يسوع اذهب ياشيطان فإنه قد كتب للرب إلهك تسجُد وإيّاهُ وحدَهُ تعبدُ . حينئذ تركه ابليس واذا ملائكةٌ جاءت فصارت تخدمه» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٤/ ١-١١) .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٦، ١٠ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ١٣ .

نواجه غائية قبلية يتحرك «التاريخ» بمقتضاها ، حتى وإن ظهر في النص الانجيلي المعني هنا مايوحي بوجود احتمال الفعل البشري الذاتي . ذلك لأن ورود نصوص من هذا القبيل إنما يأتي لايضاح الموقف ولتقديم الامثولة ، كما هو الحال مثلاً في النص التالي :

«كل منْ يسمعُ كلمة الملكوت ولا يفهمها يأتي الشرِّيرويخطَف ماقد زرع في قلبه . هذا الذي زرع على الطريق»[1] .

فههنا ، لا نتبين وجود احتمال لفعل غير مقدَّرٍ قبلاً ، بقدر مانواجه تأكيداً على أن الشرير إنما هو بالأصل شرّير ، وعلى أن الخاطىء إنما هو بالأصل خاطىء ؛ ولذلك ، فإن هذا وذاك لا يخرجان عن كونهما من المقدّرات الكونية القبلية . وبتعبير آخر ، يجري الحديث ، هنا ، عن «أصل» للشر وللخير . وثمة اضافة هامة تقوم على أن الحديث عن «متعارضات كونية» في النص المتّوي هو حديث عن فعلين يتمّان ضمن دورة كونية واحدة . نعني بذلك أن الكون إذ لا يكون خيرّاً ، يكون شريراً . وهذا هو ما يحدد الهُوية الكونية قبل قيامة يسوع وبعدها . فما دام هذا حملاً مذبوحاً منذ بداءَة العالم (أي منذ بداءة التاريخ ـ الخطيئة) ، يبقى العالم غارقاً في الشر . وحتى «الشهداء» الذين يظهرون فيه ، يحملون الخطيئة . لأن قيامة يسوع وحدها ـ وبدءاً منها ـ هي التي تعني بداية انحسار عالم الخطيئة :

«والذي زُرع على الأرض الحَجِرة هو الذي يسمع الكلمة ويقبلها من ساعته بفرح . ولكن ليس له فيه أصلٌ وإنما هو إلى حين فإذا حدث ضيق أو اضطهاد من أجل الكلمة فللوقت يشكُّ . والذي زُرع في الشوك هو الذي يسمع الكلمة وَهَمُّ هذا الدهر وخداع الغِنى يخنقان الكلمة فيصيرُ بلا ثمرة . وأما الذي زُرع في الأرض الجيدة فهو الذي يسمع الكلمة ويفهم فيعطي ثمرةً الواحدُ مئةً والآخرُ ستين والآخرُ ثلاثين»[2] .

وقد أتى متى الانجيلي على ايضاح ذلك ، حين تحدث عن «مثل زؤان الحقل» . هاهنا ، يخبرنا عن «المعلم» وكيف دنا إليه «التلاميذ» يستوضحونه ذلك المثل الذي قدمه لـ «الجموع» :

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ١٩ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٢٠-٢٣ .

«فأجاب وقال لهم الذي زرع الزرع الجيد هو ابنُ البشر . والحقل هو العالم . والزرع الجيد هو بنو الملكوت . والزؤان هو بنو الشرّير . والعدو الذي زرعه هو ابليس . والحصاد هو منتهى الدهر . والحصادون هم الملائكة»[1] .

في هذا الايضاح ، تبرز أمامنا مجموعة من التصورات الكونية والرؤ ياوية ، التي تلخص فهم الانجيل المتوي للخلاص والمخلص وما يقابلها ويناقضها . ويبدو ، هنا ، ابن البشر وابليس بصفتهما قطبيْ الرحى ؛ إذحولهما تدور كل مظاهر الكون ، التي تتلخص ـ بدورها ـ بالخير والشر . فإذا كان «الحصاد» هو «منتهى الدهر» ، فإن «الزرع» هو «مبتدى الدهر» . وكلا الأمرين يتصلان بعضهما بعضاً على سبيل التضايف . فالواحد منهما يُعْرف بالثاني ويعرّف به . بيد أن مبتداهما ومنتهاهما متضّمنان ، أصلاً ، في «القدَر المكتوب» ، في «الكلمة» ، التي إذ تُعْلِم عن ذلك في القبْل ، فإنها تتجسد

«بالخفيّات منذ انشاء العالم»[2] .

وإذن ، لابد وأن يوضع في الحسبان ما سيحل بالعالم من خراب ودمار ، حيث تحل «الساعة» ويحل «يوم الدينونة» ، الذي يهزم فيه «ابليس» ، ذلك العدو الذي زرع الزؤان ، وحال ـ لمرحلة ـ دون طلوع الزرع الجيد[3] .

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٣٧-٣٩ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٣٥ .

٣) ان وجود «الشيطان» أو «ابليس» في المسيحية اليسوعية مثل أمراً موازياً ، في لزومه وضرورته ، لوجود «الرب الاله» . ذلك لأن من شأن لزومه وضرورته هذين أن يحافظ على تصور «الخطيئة الأصلية منذ انشاء العالم» ، التي يكفر يسوع المسيح عنها تكفيراً يتم بالصورة الأكثر جذرية ، وهي «الصَّلب» . فإبليس أو الشيطان هو الذي أغوى آدم على الخطيئة مع الرب ، بحيث ترتب على البشرية اللاحقة كلها أن تتحمل وزر ذلك ومسؤ وليته . بيد أن «الفداء» اذ يتم ، فانه يتم بشخص المخلص يسوع المسيح فقط . لأن ذلك يكتسب طابع واجب الكفاية ، كما أشرنا إلى ذلك مراراً . وهذا يدعو إلى النظر إلى الفداء على أنه نقيض الخطيئة ، بقدر ما مثّلت هذه نقيض ذاك .

ومن هنا ، نفهم ما يكتبه سيغموند فرويد في هذا الصدد ، ولكن بعد منحه ذلك المنحى =

ويهمنا ، في هذا المنعطف من المسألة ، أن نشير إلى أن تلك المرحلة المديدة والمفعمة بالآلام والأحزان والغوايات والمكابرة تجد نهايتها مع ظهور يسوع المسيح (ولادته المعجزة وتبشيره وصلبه وقيامته ورفعه وبعثه) . إذ هاهنا ، يكف الكون عن الاستمرار ضمن النسق المعتاد ، ليسلك منحى جديداً كل الجدة . فهو ، بدءاً من هنا ، يختط طريقاً ذا بعد واحد وحيد ، طريقاً ذا بعد مستقيم أولاً وغائياً ثانياً ؛ فهو مستقيم بمعنى أنه لم يعد أمام ضرورة الالتفاف على نقطة الابتداء أو ما يوازيها ، وبمعنى أنه لم يعد هنالك أكثر من طرف واحد يجسد المطلق الأقصى بعيداً عن وجود ما عهدناه من قبل في نطاق المتعارضات ؛ وهو غائي لأنه يرنو إلى تحقيق هدفه ذاك المطلق الأقصى والنهائي . وآنئذ ، ينتهي «التاريخ» ، ليبدأ «يوم الرب» و«عالمه» ، اللذان هما التعبير الأوفى والأسمى عن الخلاص المطلق ، ومن ثم عن السعادة المطلقة . وحيث ينتهي «التاريخ» ، تكف المقاييس البشرية عن أن يكون معمولاً بها على صعيد الوجود . ان الخصب والفضيلة ، المحبة والرحمة تعمر الكون بكامله ، حيث يتاح لهذا الأخير أن يكتشف اسمه الحقيقي الذي هو «الكون المسيحي» .

هكذا ، يكتسب «الخصب» دلالة كونية شمولية لا يفقدها بعد إذ يكون قد اكتسبها . إن يسوع المسيح يتجلى ، والحال كذلك ، في هذا الكون الخصيب . ويكون ذلك بعد أن

«تظهر علامة ابن البشر في السماء . . . ويرون ابن البشر آتياً على سحاب

= الشمولي الكوني . نقرأ لدى فرويد مايلي : «أما في نظر مسيحي القرون الماضية الورع فإن الايمان بالشيطان كان واجباً لا يقل الزامية عن الايمان بالله . فقد كان بحاجة إلى الشيطان كيما يتمكن من مواجهة الله . ولما تناقص الايمان في زمن لاحق ، ولأسباب شتى ، أصاب ما أصاب شخص الشيطان» . (سيغموند فرويد : ابليس في التحليل النفسي - ترجمة جورج طرابيشي ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٤) .

وجدير بالذكر أن المسيحية الأولى الباكرة تأثرت ، في تصورها لابليس أو الشيطان ، ليس باليهودية فقط ، حيث يبرز هذا ، هنا ، بمثابته الحيّة الخادعة ، وإنما كذلك بالزرادشتية الايرانية ؛ وإن كان هذا التأثر قد تم من موقع اعادة ترتيب وظائف إله هذه العقيدة الأخيرة ، وهو «زرواستر» ، بما في ذلك أيضاً من الموقع الذي يتخذه هذا الاله من الشر والخير . (انظر حول ذلك : ارنولد توينبي - تاريخ البشرية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩١ - ٢٩٢) .

السماء وبقوة وجلال عظيمين»[1] .

والوضع ذاته يبرز ، أيضاً ، على صعيد التجلي الكوني النباتي . فبحسب بعض الباحثين ، ومنهم Robertson ، تستطيع ان نرى في يسوع المسيح إله الإنبات جرى صلبه حيث علق على شجرة مقدسة[2] . وهذا يشير إلى ان يسوع المسيح يظهر ، هنا ، وكأنه الروح الكونية المقدسة المنبثّة في النبات بمثابته عنصر الخصب والإخصاب. ولعله من الوارد ان يقال، في هذا السياق، بأن ماأتى في «نبوءة أشَعْيا» من تمثيل ليسوع ، ذو دلالة خاصة بالنسبة إلى ما نحن في صدد البحث فيه . فقد جاء هناك مايلي :

«ويخرج قضيب من جذرِ يسيّ وينمي فرع من أصوله . ويستقر عليه روح الرب روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوة روح العلم وتقوى الرب»[3] .

ان «الفرع» أو «الغصن» هو تمثيل على يسوع المسيح ، الذي هو ، هنا ، بمثابة القوة المستقبلية الكبرى ، التي ستحقق غاياتها الكبرى متكئةً على «الجذع» أو «الجذر» ، أي على الأصول اليهودية الربانية . ويمكن الاضافة بأن «القضيب» ، الذي هو تعبير تمثيلي عن يسوع المسيح ، يمكن النظر إليه على أنه ، هو كذلك ، الجذر نفسه ؛ هذا ، بالطبع، اذا انطلقنا من تصور متى عن يسوع المسيح بماهو بدء العالم . اي اننا ، هنا ، ننظر إلى الأصل فرعاً وإلى الفرع أصلاً ، طالما أنهما كليهما يغطيان الكون في القبل والبعد . واذا ما عدنا إلى مسألة «الخراف الضالة» ، التي قدمها متى الانجيلي ، لاحظنا أننا نوجد على أرض ما تزال تحتل منها الذهنية الاسطورية الشرقية القديمة واليهودية حيزاً ملحوظاً .

ان «الروح الحيوانية» هي ، مثلها مثل «الروح النباتية» ، التعبير الكوني الشمولي عن وجود يسوع المسيح . ولنلاحظ العلاقة الطريفة التالية بين هذا الأخير

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٤/ ٣٠ .

٢) انظر : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٩ ـ ٩١ .

٣) الكتاب المقدس ـ نبوءة أشعيا ١١/ ١-٢ .

بصفته «الحَمل المذبوح منذ بداءة العالـم» وبينـه بمثابته المخلص الآتـي ليخلص «الخراف الضالة» ؛ فكأنما الأمر ، هنا ، يقوم على إله ينطلق من الطبيعة النباتية لينتهي اليها وفيها . ان الأمر يغدو اكثر محسوسية وافصاحاً حين نأخذ باعتبارنا ورود ذكر الحيوانات في انجيل متى (وغيره من الاناجيل) ومـا يدور حولهـا ويدخـل في نطاقها . فـ «الحمل المذبوح منذ البداءة» تتجه انظاره ، بالذات ، صوب الخراف والاتان والجحاش ، أي صوب الحظائر والاصطبلات ، التي كان قد ولد فيها ، كما مرّ معنا :

«انطلقوا إلى الخراف الضالة»[1] ؛

«فأجاب وقال لهم لم أرسل إلا إلى الخراف الضالة»[2] ؛

«ومتى جاء ابن البشر في مجده وجميع الملائكة معه فحينئـذ يجلس هلى عرش مجده . وتجمع لديه كل الأمم فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء . ويقيم الخراف عن يمينه والجداء عن يساره»[3]

ان «الخراف الضالة» نستطيع أن نفهمها ، أيضاً وعلى نحو تضايفي ، من حيث هي الخراف العجفـاء ، التـي فقـدت رواءهـا وخصبهـا بعـد أن ضلـت وسقطـت في «الخطيئة» ، وغدت ـ من ثم ـ بحاجة إلى من يخصبها ويعيد لها رواءها المفقود . وهذا وحده هو الذي يتمثل بالمخلص يسوع المسيح ، أي بذاك الذي كان حملاً ذبيحاً وبذرة خلاص ، منـذ البـداءة . ولعلنـا نقـول اكثـر من ذلك ، حيث نعلن أن «عجف» الخراف هذا هو التجسيد لـ «ذبح» الحمل على أيدي «الخطاة» . وجدير بالملاحظة ما كان يثيره لفظ «خراف» أو «جـداء» أو «حـملان» من شعـور بضرورة تقديم الأضحية كفارةً عن الخطيئة ، التي قد يكون كل واحد من اليهود ارتكبها في عمره . واذا كان يسوع قد توجه إلى هذه «الحملان والخراف والجداء الضالة» ، فانه في تقديمه نفسه كفارة وحيدة عما فعـل اولئـك من آثـام ، يقـود إلى ما يدعـو على «الغبطة» والسـعادة (علماً ان يسوع المسيح يتوجه في آخر الانجيل المتوي إلى«الأمم عموماً ، وليس الى تلك الخراف . . . فقط) .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع للقديس متى ١٠/ ٦ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ٢٤ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٥/ ٣١-٣٣ .

ويتحدث اللاهوتي دانيال روبس عن ان «لفظة الحمل وحدها كانت تبعث في نفس كل يهودي صورة الضحية المبذولة كفارة عن المآثم ، والحمل الوديع الذي بات منذ الجلاء عن بلاد مصر ، ومنذ عهد موسى ، يفتدي اسرائيل بدمه . ولاشك ان بعض الذين طرقت آذانهم تلك الكلمات ، قد ذكروا النصوص النبوية المتضمنة في سفر أشعيا : (قُدّم وهو خاضع ، ولم يفتح فاه . كشاة سيق إلى الذبح وكحمل صامت أمام الذين يجزّونه ولم يفتح فاه) . . . ذكروا تلك النصوص التي أنبأ فيها الرائي العظيم ، بالمسيح المتعذب ، والضحية المبذولة فدية عن الناس»[1] . أما هذه الفدية فهي الشرط الضروري والقطعي لحدوث «ميلاد جديد» للبشرية يتم بموجبه انتقال العالم من «الخطيئة» إلى «الفضيلة» ممثلةً بـ «الجنة» [2] .

وإتماماً للوحة الخصب والإخصاب الكونية ، التي تطالعنا في انجيل متى التلفيقي ، نلاحظ دور الجحش والأتان بارزاً في حياة يسوع المسيح نفسه . فهذا الدور يظهر وكأنه مقترن باحدى سماته البارزة ، التي هي «الوداعة» والتي أريد لها أن تكون النقيض للقسوة والطغيان والجلافة ، تلك الصفات التي كانت غالبة في مرحلة الأزمة الكبرى للمجتمع الروماني . ان يسوع الوديع يدخل الى اورشليم

---

١) دانيال روبس : يسوع في زمانه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ .

٢) نلاحظ في هذا المعقد للمسألة ، أن الحيوان يتداخل بالانسان كما يتداخل هذا بذاك ، واصلين عبر ذلك إلى «الفدية» أو «الأضحية» . ويمكن أن نستعيد ـ في هذا السياق ـ قصة «العجل الذهبي» الذي عبده اليهود العبرانيون والذي أراد موسى أن يحظر عبادته ، كما يأتي في نصوص العهد العتيق ، لنتبين أهمية ودلالة الحيوانات منذ المراحل السابقة على اولئك وحتى المسيحية وما بعدها . فاذا كان «الحمل» قد برز في المسيحية الباكرة ، فان البقرة كانت قد احتلت مركزاً كبيراً فيما قبل . فلقد اعتبرت هذه الأخيرة تجسيداً للفداء الذي يشمل كل أفراد القبيلة . ولما كان من الصعب ان يمتلك كل فرد «بقرة ذهبية» ، فقد تحول العُرف إلى بقرة عادية حية يتسع معظم الافراد ان يملكوها ويفتدوا بها انفسهم . وقد علق على ذلك جيمس فريزر قائلاً : «وبذلك أصبح في استطاعة الفقير والوضيع ان يقوما بهذه الشعائر ، وبذلك فتحت أبواب الجنة لحشد هائل من الناس ، ولولا ذلك لظلت مغلقة دونهم» . (جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ـ الجزء الأول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٣) .

وكما لاحظنا فيما قبل ، فان الفداء اليهودي كان فداء عين ، فداءً مفروضاً على كل فرد ، في حين أنه مع المسيحية اختزل بفعل واحد يتمثل بـ «يسوع الفادي» .

راكباً على أتان وجحش ، ليُحدث الأمر الجلل ، الذي هو تحديه « لقوى الطاغوت» في عقر دارها ، وكرزه بالبشارة العظمى . وهنا ، لابد أن نلاحظ أن المسألة تدور على موقف جد عصيب ومعقد : مجابهة القوة الغاشمة بـ «قوة الايمان» ، والحراب بأغصان الشجر . ولاشك أن في هذا المشهد لحظات من الحقيقة التاريخية المتمثلة بالمرحلة الصعبة والطويلة ، التي كان على المسيحية الباكرة أن تجتازها وهي عزلاء إلا من قوة الايمان بضرورة سقوط «عالم الخطيئة» ، الذي بلغ المنتهى في الفظاعة ، وبناء «عالم الملكوت» الذي يتعايش فيه «الحمل إلى جانب الأسد» :

«ولمّا قرُبوا من اورشليم وجاءوا إلى بيتَ فاجيَ عند جبل الزيتون حينئذ ارسل يسوع تلميذين . وقال لهما اذهبا الى القرية التي أمامكما وللوقت تجدان أتاناً مربوطة وجحشاً معها فحلاّها وأتياني بهما . فإن قال لكما أحد شيئاً فقولا الرب يحتاج إليهما فيرسلهما للوقت. . . قولوا لابنة صهيون هُوَذا ملكك يأتيك وديعاً راكباً على أتانٍ وجحشٍ ابنِ أتانٍ . فذهب التلميذان وصنعا كما أمرهما يسوع . وأتيا بالأتان والجحش ووضعا ثيابهما عليهما وأركباه . وفرش الجمعُ الكثيرُ ثيابهم في الطريق وآخرون قطعوا أغصاناً من الشجر وفرشوها على الطريق»[1] .

واذا كان يسوع المسيح مخلّصاً بحق أو المخلص الحق ، فلابد أن يكون شامل الكونية وكليتها . من هذا الموقع ، لايصح أن يظهر متجلياً في الطبيعة المباشرة والنبات والحيوان فحسب ؛ ان كونيته تلك تقتضي أن يكون ذلك المخلص الذي يحيط بكل شيء ، ويتجلى في كل شيء ، ويقدر على كل شيء . وهذا من سمات الآلهة ، أو البشر الآلهة . فالأزمة العظمى الواقعة لا يحلها إلا كائن أعظم ، أي كائن من ذلك الطراز الذي يخترق تلك الأزمة ، حيث يتجاوزها ويجردها و «يحتقرها» وينتصر عليها بـ «قوة الملكوت الأعظم» . مثل هذا الكائن يقدمه متى باسم «ابن البشر»[2] و «ابن الله»[3] و «الرب»[4] في آن واحد[5] . فهو ، على هذا ،

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢١/ ١ـ٣، ٥ـ٨ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/١٢ ؛ ١٦/ ١٣ .

٣) لنلاحظ القوة التي يتمتع بها «ابن الله» في النص التالي :

«قال لهم يسوع وأنتم من تقولون إني هو . أجاب سمعان بطرسُ قائلاً أنت المسيح ابن الله =

يلم بالكون من اطرافه جميعاً ومجتمعاً ، وباقتداره ان ينتصر على الجميع دون منازع . ونلاحظ ، هنا ، أن تصور «الابن» هو المركزي الرئيسي ، الذي من موقعه وعنده تتمحور تلك التصورات الثلاثة . وهذا يتضح من سؤال يسوع والاجابة التي يتلقاها على سؤاله :

«. . . سأل تلاميذه قائلاً من تقول الناس إنّ ابن البشر هو . فقالوا قومٌ يقولون إنه يوحنا المعمدان وآخرون إنه إيليّا وآخرون إنه إرْميا أو واحد من الأنبياء . قال لهم يسوع وأنتم من تقولون إني هو . أجاب سمعانُ بطرسُ قائلاً أنت المسيح ابن الله الحي»[1] .

---

= الحي . فأجاب يسوع وقال له طوبى لك ياسمعانُ بْنَ يونا فإنه ليس لحمٌ ولا دم كشف لك هذا لكنْ ابي الذي في السماوات . وأنا أقول لك أنت الصَّفاةُ وعلى هذه الصفاة سأبني كنيسي وأبوابُ الجحيم لن تقوى عليها» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ١٦/ ١٥-١٨) .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٥/ ١١؛ ٢٨/ ٦ .

٥) ان وحدة الابن بالاب في شخص الرب نواجهها بصور اسطورية متميزة وواضحة في الاسطورة السومرية البابلية ، على نحو خاص . فشخصية جلجامش تبرز ، هنا ، بمثابتها الاكثر جلاء على هذا الصعيد . فهو يتمتع بالقدرة على الفعل الكوني من موقع كونه الهاً وبشراً ، بحيث لا يكون له منازع في المدينة التي يحكمها (أي في العالم الذي يدين له) . ومع الاحتفاظ بخصوصيات الموقف بنيوياً ووظيفياً ، يمكن القول بأن يسوع المسيح يمثل ، هنا ، الوريث الديني لجلجامش الاسطوري .

تعلمنا اسطورة «جلجامش» عن هذا ما يلي :

«بعد أن خُلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه
حباه (شمش) السماوي بالحسن ، وخصّه (أدد) بالبطولة
جعل الآلهةُ العظام صورة جلجامش تامةً كاملة
كان طوله أحد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار
ثلثان منه إله ، وثلثه الباقي بشر
وهيئة جسمه لا نظير لها» . (طه باقر : ملحمة كلكامش ـ دون ذكر لتاريخ النشر ومكانه ، ص ٣٨) .

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٦/ ١٣-١٦ .

إن نص متّى الانجيلي يقدم اللوحة الكونية الكبرى ، التي يشغلها المخلص يسوع المسيح ، من حيث هي لوحة تلتقي فيها كل الأوجه والآفاق والاحتمالات الكونية ، ولكنْ أولاً وأخيراً بمثابتها (أي اللوحة) تواتراً بين الخصب والعقم ، الخير والشر ، المحبة والحقد . وهذا ينطوي على القول بأن شخص يسوع المسيح يقتضي ـ لكي يكون كذلك ، أي مسيحاً مخلّصاً ـ الاعتراف بوجود العقم والشر والحقد ، مجسَّداً ذلك كله بـ «ابليس ـ الشيطان» . وقد لاحظنا ، فيما تقدم ضمن التصور المسيحي لـ «التاريخ» ، أن الكون في مرحلته الثانية ، أي المرحلة المسيحية اليسوعية «الخالصة» ، يكف عن أن يكون موضوع تجاذب بين الخصب والعقم والخير والشر والمحبة والحقد ؛ ذلك لأنه ، هنا ، يغدو ذا بعدٍ واحد وذا نسيج واحد ، هو الخصب المطلق والخير المطلق والمحبة المطلقة . وعلى ذلك ، فـ «التاريخ» الذي يظهر قبل تلك المرحلة الخالصة بصفته مساراً يتدخل الاله الرب فيه جزئياً ، يتحول ، مع دخول هذه المرحلة ، إلى مسار إلهي كلّياً ، إلى «تاريخ» يتدخل فيه الرب كلياً . ان «العناية» الالهية تكتسب في هذا المعقد من «التاريخ المسيحي» بعداً كلياً في القبل والآن والبعد ، ومن ثم في الكليات والجزئيات .

ولعله من قبيل الدقة أن يُقال ، هاهنا ، ان الرب الاله يغدو ـ في هذه المرحلة من التحول الكوني ـ هو نفسه «التاريخ الجديد» ، بحيث يبرز هذا الأخير بمثابته تجلياً للرب الاله نفسه . ومع هذه المرحلة وبدءاً بها ، يغدو كل شيء لهذا الأخير وباسمه ، ويتخذ «التاريخ» ، من ثم ، وضعية المُقدَّس المطلق . وهذا من شأنه أن يعني أن «التاريخ» ، بما هو تاريخ ، يسقط ، ليفسح الطريق أمام الأبديّ متداخلاً بالسرمدي وأمام السرمدي متداخلاً بالأبدي . ولاشك أن الحديث عن «تاريخ» في المرحلة الأولى أمر وارد في المنظور المتّوي المسيحي اليهودي ؛ ولكن وروده ذو طابع جزئي . ذلك لأن الفعل المضاد للرب الاله ممثلاً بفعل «ابليس ـ الشيطان» يخرج ـ بمعنى ما وربما بمعرفة الرب الاله نفسه ـ عن حدود دائرته ونطاق تأثيره . وجدير بالذكر أن قداسة الوضعية الجديدة لا تنفي العنصر الانساني ، بقدر ما تشترط وجوده وتقتضيه ، ولكنْ بمثابته مندرجاً في نطاق الالهي ، حيث يوحد بينهما الروح القدس المنبث فيهما كليهما ، على حد سواء وبشكل تضايفي . ولابد من القول بأن الوصول إلى هذه الوضعية الجديدة المتسمة بكونها تجلياً للآب (الله)

والابن (يسوع) ، إنما هو ـ في نهاية الموقف وعمقه ـ وصول إلى الابن ، «ابن البشر» أولاً وأخيراً . ومن شأن ذلك أن يسمح بالقول بأن الدخول في مرحلة المقدّس المطلق هو ـ على سبيل التوْرية ـ دخول في عالم الانسان المسيحي المنتصر ، وهماً ، بايمانه على وضعه المشخص . بتعبير آخر نقول ، في هذه الحالة تبلغ مرحلة التجريد والايهام مبلغها الأقصى ، وذلك حيث يُعلن عن الظفر المؤ زّر للمسيح يسوع (الحقيقي) على المسيح الدجّال . ومن ثم ، بوسعنا القول أننا مع الاعلان عن «الانتصار النهائي الأقصى» ، نكون قد غدونا وجهاً لوجه أمام «الاخفاق النهائي الاقصى» للمؤمن المسيحي ، ذلك الإخفاق الذي يتجسد بلحظة الرفض الأخيرة للعالم المشخص ، العالم الذي يقوم على الإشكال والأحزان والآلام الحقيقية والمحيطة بحياة المؤمن المذكور وبحياة زوجته واطفاله وأبناء طبقته وفئته .

من موقع ذلك «الانتصار الاقصى ـ الإخفاق الاقصى» ، نتبين دلالة ما يعلنه متى الانجيلي بلسان يسوع المسيح :

«تعالَوْا يا مباركي أبي رِثوا المُلك المعدَّ لكم منذ انشاء العالم»[1] .

ان وراثة الملك الجديد بالنسبة إلى المؤمنين هي تعبير عن القطيعة المطلقة بهذا العالم المباشر . وبمزيد من التحليل النصّي التاريخي والتراثي لبنية ووظيفة هذه «الوراثة» الجديدة ، يتضح أن عملية استبدال جديدة تتم بين المواقع : فَأنْ يرث «مباركو الاب» ذلك الملك ، يعني أن يورِّثوا ـ إلى الأبد ـ العالم المباشر المشخص لـ «مَلْعوني الرب» . ولاشك أننا إذ نواجه هذا الموقف ، فاننا نكون أمام ما سيتحول لاحقاً إلى الواقع الاكثر كثافة وحضوراً على الصعيد المسيحي ، وهو أن السلطة السياسية الامبراطورية سوف تعتبر نفسها الوريث الشرعي لهذا العالم و «لذلك العالم» على حد سواء . نعني بذلك ان النص المسيحي الانجيلي (وضمنه المتّوي) بعد أن يتحول على أيدي السلطة السياسية إلى موقف وظيفي مشخّص ، يغدو في الحال الذي يتيح له أن يملّك «مباركي الرب» ذلك «الملك المعد لهم منذ انشاء العالم» ، ولكنْ عبْر الملك الذي بيدهم ، وهو ثروات المجتمع المادية التي ينتجها منتجون لا يستهلكونها ويستهلكها مستهلكون لا ينتجونها .

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٥/ ٣٤ .

وإذا ما أوغلنا في تفحص النص الانجيلي المتوّي المثْبت أعلاه ، استطعنا الوصول إلى فكرةأخرى من شأنهاتدعيم الموقف التجريدي الإيهامي الذي تجسده مرحلة «المقدس المطلق» . فإذا ما كنا قد تحدثنا عن مرحلة أولى يظهر فيها الأفق التاريخي المسيحي ظهوراً جزئياً ، وذلك حيث يدور الأمر على صراع ابليس مع المؤمنين الشهداء ، فاننا في النص الانجيلي المذكور نواجه نفياً لهذا الأفق التاريخي . والأمر المعني يتمثل بالمفارقة الانجيلية (ومنها المتّوية) الشهيرة القائمة على تصور «العالم القادم والمنشأ ـ رغم ذلك ـ منذ بداءة العالم» . فكيف يكون هذا «المُعدُّ منذ انشاء العالم» مشروعاً ينبثق عن المستقبل ، وينطلق منه ؟ متّى يعطينا الجواب ، حيث يشير إلى أن ذلك «المعدّ» يظهر بشكل علامات واشارات توحي به ، وتدل عليه ، وتقود اليه . وبهذا ، يكون العالم قد دخل «المعدّ الوشيك الوقوع» ، أي «يوم الدينونة» . وهذا ما أتى على لسان يسوع ، بحسب متى ، حين أجاب عن السؤ ال التالي :

«. . . قلْ لنا متى يكون هذا وما علامة مجيئك ومنتهى الدهر . فأجاب يسوع وقال لهم احذروا أن يضلكم أحد . لأن كثيرين سيأتون باسمي قائلين أنا المسيح ويضلون كثيرين . وستسمعون بحروب وبأخبار حروب . انظروا لاتقلقوا فإنه لابد أن يكون هذا كله ولكن لايكون المنتهى إذ ذاك . . . ومن يصبرْ الى المنتهى يخلصْ . . . الويل للحبالى والمرضعات في تلك الأيام . صلّوا لألاّ يكون هروبكم في شتاءٍ أو سبتٍ . لأنه سيكون حينئذ ضيقٌ شديد لم يكن مثله منذ أول العالم إلى الآن ولن يكون . . . وحينئذ تظهر علامة ابن البشر في السماء وتنوح حينئذ جميع قبائل الأرض ويرون ابنَ البشر آتياً على سحاب السماء بقوة وجلال عظيمين . . . فأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلمهما أحد ولا ملائكة السماوات إلا الآب وحده . وكما كانت أيامُ نوحٍ كذلك يكون مجيءُ ابن البشر . لأنه كما كانوا قبل أيام الطوفان يأكلون ويشربون ويتزوجون ويزوّجون إلى يومَ دخل نوحُ التابوت»[1] .

وينهي يسوع خطابه إلى مباركيه من الصّديقين بالأمر القطعي التالي الذي يمكن النظر

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٤/ ٣ـ٦ ، ١٣ ، ١٩ـ٢١ ، ٣٠ ، ٣٦ـ٣٨ .

إليه على أنه وجه من أوجه الطقوسية الايمانية (الداخلية) للمسيحية الجديدة :

«فاسهروا إذن لأنكم لا تعلمون في أية ساعة يأتي الرب . واعلموا هذا أنه لو علم ربُّ البيت في أية ساعة يأتي السارق لسهر ولم يدعْ بيته ينقب . فلذلك كونوا أنتم مستعدين لأنه يأتي ابنُ البشر في ساعة لا تعلمونها»[1] .

ان وجه المفارقة يكمن في إشكالية العلاقة بين ماهو موجود منذ الأزل من طرف ، وبين ماهو - في نفس الحين - حصيلة الفعل المضاد لـ «الخطيئة والعقم والقحط» الكوني من طرف آخر . وقد حل يسوعُ هذه الإشكالية على نحو تقتضيه الرؤية اللاهوتية المسيحية ، وذلك حيث يرى في «التاريخ» تجسيداً لقوة إلهية غائية قبْلية ، مستخدماً في هذا الحقل تصورات «الخطيئة» و «الخير» و «الشر» و «التجربة الابليسية» و «الصلاة» و «السهر» . لكن ما إن تتوارى هذه المرحلة الأولى من «التاريخ» ، حتى نواجه تلك القوة الالهية الغائية القبْلية وقد أقْصت ذلك الجناح إقصاءً تاماً - ومعه «التجربة» و «الامتحان» -، محققةً بذلك الهيمنة المطلقة لـ «الابن» ، أي لصاحب «المُلك المعدّ منذ انشاء العالم» . وهنا ، في «يوم» القيامة والدينونة ، يعيش المؤمنون عيشة مسيحية ربانية كاملة ، لأنهم كذا وكذا ، ولأنهم حالئذ أي

«في القيامة لا يزوِّجون ولا يتزوجون ولكن يكونون كملائكة الله في السماوات»[2] .

وجدير بالذكر ما يرد في نص متى من اشارات إلى «اليوم» و «الساعة» . فهذه الساعة وذاك اليوم هما البديل المطلق عن «التاريخ» الذي كان قائماً لحين . ومن ثم ، لم يعد هنالك - بعد الدخول في «ما وراء أو مَا بعد التاريخ» - إلا الانصياع للحياة الجديدة المتسمة بالسكون والدَّعة والهدوء . فكأنما ذلك يأتي رداً على «تلك» الحياة الصاخبة بالصراع والآلام . ومع الاشارة السريعة إلى أن هذا الأمر يوحي - على نحو أو آخر - بصلةٍ ما مع العالم «الأفلاطوني الجديد» ، بما ينطوي عليه من تعارض مطلق بين المتحرك (الناقص) والساكن (الكامل) ، فإن المفارقة المنوه بها من

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٤/ ٤٢-٤٤ .

٢) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٢٢/ ٣٠ .

قبلَ تجد حلها الانجيلي في توحيد غائي قبْلي بين القبل والبعد ؛ أما هذا التوحيد فيتم عبر تفتيت الزمان التاريخي التراثي لصالح ما ورد لدى متّى الانجيلي تحت حدّ «التجربة» والخروج منها إلى ما «فوق التجربة» وما «فوق الزمان التاريخي التراثي»[1] .

واذا كان الرب الاله قد ظهر لُماماً في التاريخ اليهودي ، وذلك خصوصاً في أثناء «الأزمات العظمى» ، فإنه ، في التاريخ المسيحي - يغدو جوهر هذا الأخير وأوجُهَ تجلّيه بصورة مستديمة وقطعية . إن ذلك يبرز حتى في صيغته العليا ، أي في الصيغة التي يظهر فيها الاله الرب ناسوتاً أولاً ، وحتى حين يكون ظهوره هذا في «المرحلة الأولى» ظهوراً غير تامٍّ ثانياً ، وحتى بعد أن يبلغ «الساعة القصوى» أو «يوم الملكوت» المؤزر ثالثاً (مع أن الرب الاله في هذه الحالة الثالثة يتغلب على التاريخ ويدخل في العالم الجديد الذي يغدو هو نفسه تجلياً له ، وهو عالم الملكوت) . وحيث يكون الأمر على هذا النسق ، فإنه يغدو من قبيل عدم الدقة أن نقول ، مع البان ج . ويدجيري : «العنصر الأساسي في النظرة المسيحية الصحيحة هو الاقتناع في ضرورة ظهور الله في التاريخ في شكل انساني من أجل خلاص البشر بعد أن غدوا فاسدين بخطيئة آدم . وهذه العقيدة في تجسيد الله ، تكون الفرق من حيث الأساس ، بصورة حاسمة بين المسيحية وبين النظرات التوحيدية الأخرى إلى

---

[1]) ينظر كارل ياسبرز إلى هذه «المفارقة» على أنها «إبهام مذهل» ، أي ابهام تقتضي المسيحية وجوده لكي تزيل التعارض بين «الآتي» في «القبل» وبين «القبل» في «الآتي» . ويفسر الفيلسوف الوجودي المذكور ذلك الابهام بقوله : «الملكوت آت ، وهو سلفاً موجود . وما سوف لا يتحقق إلا في المستقبل هو سلفاً موجود يفعل في العالم . إن أصغر حبة ، مثل حبة الخردل ، تنجب دوحة عظمى ، وعلى هذا المنوال أيضاً حال الملكوت» . (كارل ياسبرز : فلاسفة انسانيون - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٩١) . بيد أن هذا «التفسير الياسبرزي» يغفل لحظة هامة من الفعل الذي يقوم به «الموجود سلفاً» في هذا العالم . تلك اللحظة تكمن في أن «الفعل» الذي يتم في هذا العالم ، ليس صنيع ذلك «الموجود سلفاً» ، أي «الملكوت» فقط ! إنه ، كذلك ، حصيلة ما يقوم به الطرف «الآخر» المناهض لـ «الملكوت» والمناقض له ، وهو «ابليس - الشيطان» . وهذا الرأي له مشروعيته حتى لو اعُتبر «ابليس» ذاك على صلةٍ ما بـ «الفعل المقدّر للملكوت» سلفاً . إضافة إلى ذلك ، نلاحظ أن التوقف عند رأي ياسبرز من شأنه أن يبعد ما وجدناه من تمايز ، بحدّ ما ، بين مرحلة «التاريخ» ومرحلة «ما بعد التاريخ» .

التاريخ التي بحثناها في الفصول السابقة»[1] ، ومن ضمنها اليهودية .

فكما هو بيّن ، يبرز وجه النقد للرأي الأخير في أن مؤلفه يسحب خطاً حاجزاً ، على نحو قطعي ، بين التصور اليهودي والتصور المسيحي للتاريخ . فالعلاقة بين الرب والانسان ، يهودياً توراتياً ، ليست متعالية مفارقة دائماً ؛ كما أنها ليست مشخصة متضايفة دائماً . فلقد احتملت كلا الوجهين طبقاً للتحولات التي طرأت على «النص العتيق» ، تلك التحولات التي كانت ـ بدورها ـ خاضعة لما جرى على صعيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية لكتّابها ولليهود بصورة عامة[2] . لكننا في نطاق العلاقة المسيحية اليسوعية بين الرب والانسان ، نواجه نمطاً مستديماً من التشخيص والتضايف . فـ «الناسوت» و «اللاهوت» حدّان لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً ، حتى حينما يكون الناسوت (الابن) سيّد الموقف . وقد جرى التعبير عن هذه الوضعية بأكثر الصيغ كثافة وحِدّة وتعييناً ، وهي صيغة التثليث ، تلك الصيغة التي تبيّناها ، فيما سبق ، من حيث هي جدلية الطابع والآفاق .

ولنا أن نلاحظ أن تلك الصيغة المقدمة عن العلاقة المعنية ، هنا ، تبرز كثيفة حادة ومتعينة كذلك في البنية اللغوية المستخدمة في التعبير عنها انجيلياً . فيسوع الانجيلي المتّوي يعلن العلاقة تلك تحت حدّ «اسم واحد» وليس أسماء ثلاثة . فيقول :

«اذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم معمِّدين إيّاهم باسم الآب والابن والروح القدس»[3] .

---

١) الباث . ج . ويدجيري : المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٢ .

٢) من هنا ، لم يعد ممكناً الأخذ بالفكرة التالية ، التي يعرضها ويدجيري «عن اليهود» ؛ تلك هي : «ان اليهود يؤكدون ان الله كان بصفة مستمرة على صلة بالبشر على مدى التاريخ» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ١٢١) .

٣) لكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٧/ ١٩ . يشير الى هذه النقطة من المسألة ، أيضاً ، مُصْدرو الكتاب المقدس (انظر : الكتاب المقدس ـ حواش على المجلد الثالث من الكتاب المقدس «انجيل القديس متى» ، ص ٤٧٤) .

فـ «الآب والابن والروح القدس» يمثلون ـ ضمن هذا السياق ـ بنية واحدة متجلية بثلاثة أنساق ، يظهر فيها الأب آباً وابناً والإبن ابناً وآباً . ولذلك ، كانت المسيحية اليسوعية ـ في أحد معانيها الكبرى ـ «دين الابن» ، الذي يغدو (في التصور الديني المسيحي) ديناً خلاصياً انسانياً بسبب احتمال تحول الابن الى الأب والأب الى الابن ، ومن ثم بسبب الإعلان عن ان الرب الاله هو نفسه أحد التجليات التي يكتسبها الابن . وجدير بالذكر ان «التثليث» المومى إليه لم يكن ليعني نفياً لـ «الوثنية» ، بقدر ما مثّل استيعاباً لها واقتداراً عليها وايصالاً لها إلى حدودها القصوى من التوحيد بين الواحد والكثير ، بين الواحد الذي يبدو كثيراً والكثير الذي يبدو واحداً . وقد أشرنا ، في موضع سابق من هذا البحث ، إلى أن من دواعي انتشار المسيحية البولسية (التثليثية) في أوساط «الأمم الوثنية» أنها (اي المسيحية) لم تكن ـ في جوهرها وظاهرها ، أي في سماتها الأكثر خصوصية وظهوراً ـ غريبة عن تلك الأخيرة . فوثنية «الأمم» انطوت على توحيد من طراز خاص يفصح عن الحسّ المباشر والمتعدد الكثير اكثر مما يعلن عن المجرد والموحد (وكان لنا جولة مفصلة في هذه المسألة في الجزء الثاني من مشروعنا ، أي في ـ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ) . ولذلك ، يغدو من التمحّل والخلط التاريخي والاصطلاحي أن يُنظر إلى تلك «الوثنية» على عواهنها ، أي غير مشروطة بحدود العلاقة بين الواحدوالكثير كما برزت في المجتمع الشرقي القديم (المشاعي القروي) .

هكذا إذن ، تتضح الوثنية بمثابتها أحد تجليات ذهنية توحيدية بدائية (اسطورية) برزت في اساطير الشرق القديم وامتدت حتى نصوص «العهد العتيق» ؛ وكذلك ـ وكما ظهر من تضاعيف هذا الفصل ـ بمثابتها أحد مظاهر الذهنية المسيحية البولسية نفسها . ولكن رغم ذلك ، لم يكن من شأن هذا وذاك أن يطيحا بخصوصيات المواقف النوعية والنسبية ـ على كل حال ـ في مجمل صيغ الذهنية التوحيدية ، التي انطلقت من الشرق وانتهت بتلك المسيحية . واذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يعود صحيحاً أن ننظر إلى العنصر الوثني في تلك الصيغ ، وخصوصاً المسيحية البولسية منها ، على أنه الأكثر ظهوراً وحضوراً ، أو على أنه المطلق نوعياً . ان مثل هذا الرأي نواجهه لدى بعض الباحثين ، الذين يطمحون إلى انجاز مشروع عقلاني عربي بعد القيام بعملية نقد للفكر الديني . في طليعة

هؤلاء يبرز عصام الدين حفني ناصف ، الذي يتخذ نقده العقلي الهام للمسيحية اتجاه النظر اليها على أنها ـ في بنائها الكلي ـ مستمدة من مذاهب الوثنيين القدامى . يقول الباحث المذكور : «وقد اسفرت الموازنة بين المسيحية والوثنية عن أن كل ما تنطوي عليه المسيحية من عقائد ونواميس ومناسك إنما هو مستمد من مذاهب الوثنيين القدامى . ويرجع التماثل بين المسيحية وما سبقها من مذاهب الوثنيين الى عاملين :

١ ـ تماثل خصائص الطبيعة البشرية مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة . . . وموجز القول ان الدين المسيحي الحالي إنْ هو إلا لبنات وثنية اعيد بناؤها ، ومن الهيّن اليسير في الوقت الحاضر ان نرجع كل فكرة في العهدين القديم والجديد إلى الأصل الوثني الذي انتحلت منه»[1] .

ان الأخذ بذلك الرأي من شأنه أن يقود إلى التفريط بالخصوصية النوعية ـ النسبية ـ للمسيحية ، بصفتها ذهنية دينية نشأت تلبية لاحتياجات اجتماعية اقتصادية وسياسية وايديولوجية جديدة كثيراً أو قليلاً . فالحديث عن «تماثل» بين الدين «الجديد» وما سبقه من «مذاهب الوثنيين القدامى» ، يؤدي إلى الاطاحة به ، من حيث هو موقف ذهني تطابق ، على نحو أو آخر ، مع الوضعية المشخصة الموازية له تاريخياً جدلياً . وهذه الاطاحة تتم ، كما هو واضح من سياق الموقف المذكور ، لصالح «السابق» ، أي ما عناه ناصف بـ «مذاهب الوثنيين القدامى» . وفي هذه الحال ، لابد وأن ينظر إلى ذلك «السابق» على أنه المبتدى والمنتهى في اللوحة الدينية الكونية . وإذ ذاك ، نكون وجهاً لوجه أمام سلفوية تستهدف بناء موقف عقلاني على انقاض «مذاهب وثنية غيبية» منصرمة في التاريخ القديم .

ولاشك أن النص الذي نقلناه عن ناصف ينطوي على لحظة منهجية ذات أهمية . فالحديث عن أن «الدين المسيحي الحالي ان هو الا لبنات وثنية أعيد بناؤها» ، يمكن أن يقود إلى الاقرار بصيغة ما من صيغ النوعية الجديدة التي تتضمنها المسيحية اليسوعية إزاء ما سبقها من «مذاهب الوثنيين القدامى» . ذلك

---

١) عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

لأن عملية «اعادة بناء» العناصر السابقة من شأنها أن تولد موقفاً متميزاً ، بدرجة أو بأخرى . وإذا كنا نعلن ذلك ، فان المسيحية هذه - كما هي مقدمة انجيليا - لايمكن الاحاطة بها بدقة تاريخية كافية إذا نظر إليها على أنها لبنات وثنية اعيد بناؤها ، فحسب .

ان النص الانجيلي المتّوي وإنْ ظهر لنا بصفته نصاً تلفيقياً يتجه إلى الدين الجديد بعين إلى أمام وبأخرى إلى وراء (أي الى اليهودية) ، فإنه بالرغم من ذلك ينطوي من عناصر الجِدّة ما يمكّننا من القول بأنه نسق من التصور الديني ، الذي حمل حلولاً نوعية جديدة للمشكلات القائمة ، في حينه . وقد كان على هذه الحلول أن تفقد فاعليتها واحتمالاتها بسبب افتقادها التوجه المشخص واستغراقها في الغيبي المجرد المعمّم . والجدير بالذكر أن هذه الوضعية تتضح عبر التصور اللاتاريخي اللاتراثي للتاريخ ، الذي نواجهه في النص الانجيلي المعني هنا ، المتّوي . ولما كان هذا الأمر رئيسياً في نطاق البحث في النص المذكور بنيوياً ووظيفياً ، فان ملاحقته وتفحصه يمثلان مسألة مطروحة على بساط البحث . ويمكن القول بأن هذه الأخيرة يمكن تبينها عبر مجموعة من الفِكَر والمواقف ، التي يقدمها متى في اطار من العلاقة مع «يسوع المسيح» و«الصِدّيقين» ، أي المباركين منه . من تلك الفكر تبرز اثنتان تشكلان حجرين أساسيين في بنية شخصية يسوع المسيح .

الأولى منهما تتمثل بما سيسمى في عصور لاحقة وفي نطاق الاسلام «رفع التكليف» ؛ أما الفكرة الثانية فتتجسد بـ «سلطان المسيح الأقصى» . ونحن إذ نتتبع هاتين الفكرتين المحوريتين ، فاننا - بذلك - نلاحق السياق النصّي لانجيل متى الإشكالي (التلفيقي) ، الذي يبرز يسوع المسيح فيه - ضمن واحد من احتمالاته المتعددة - مسيحياً يهودياً .

على صعيد «رفع التكليف» ، نقرأ لدى متى مايلي :

«حينئذٍ دنا إليه تلاميذ يوحنا وقالوا لماذا نحن والفريسيون نصوم كثيراً وتلاميذك لا يصومون . فقال لهم يسوع هل يستطيع بنو العرس أن ينوحوا ما دام العروس معهم ولكن ستأتي أيام يرتفع فيها العروس عنهم وحينئذ يصومون . ليس أحدٌ يجعل من ثوب جديد في ثوب بال لأنها تأخذ مِلأها من

الثوب فيصير الخرق أسوأ . ولا تجعل خمرٌ جديدة في زقاق عتيقة وإلا فتنشق الزقاق وتُراق الخمر وتتلف الزقاق . لكن تُجعل الخمر الجديدة في زقاق جديد فتحفظ جميعاً»[1] .

إن يسوع المسيح المتّوي يعلن ، هنا ، أن من امتلك «العروس - الحقيقة الربانية» ، فإنه غدا في حِلّ مما يجب على الآخرين أن يقدموه من واجبات . وهذا ، بدوره ، يقدم ضوءاً على سقوط «تاريخية» الموقف المسيحي اليسوعي ، تلك التاريخية التي قررنا - في مكان آخر سابق - وجودها بصيغة العلاقات التناقضية والصدامية بين «ابليس» و«المؤمنين الشهداء» قبل مجيء مرحلة «الملكوت» . إذ لمّا كان الرب الاله يجسد السمة الأولى والكبرى لهذا الأخير ، فإن «التاريخية» تغدو عنصراً نافلاً ، بل مضاداً . فالأمر إن لم يكن كذلك ، فانه - في المنظور المسيحي المتوي - يولّد تناقضاً لا يمكن حله وتجاوزه من هذا الموقع نفسه . أما التناقض المعني فيكمن في المصادرة على توحيدٍ مُشْكَلٍ أو - لِنقلْ - تلفيقٍ بين سرمدية (لا تاريخية) تعتبر مطلقة إطلاقاً وتتجسد بملكوت الرب ، من طرف ، وتاريخ ينظر إليه على أنه نسبي وطارىء ومرحلي يتمثل بالمرحلة الأولى (مرحلة ابليس والمؤمنين الشهداء) ، من طرف آخر . ان رفض هذا التناقض ، أو بالأحرى النظر إليه على أنه طبيعي وضروري ، يمثل أمراً لا محيد عنه من أجل الحفاظ على «ملكوت الله» ، الذي يجب أن يبرز ، هنا ، متناقضاً مع «التاريخ» ، أي «مرحلة الصراع بين ابليس والمؤمنين الشهداء» . بل لعلنا نستطيع أن نرى مخرجاً لذلك التناقض من موقع مسيحي آخر ؛ ذلك هو التمييز بين ماهو مشروط بتاريخية الحدَث وماهو مطلق على عواهنه كلياً وجزئياً ، بين ماهو تاريخ وماهو لا تاريخ (ملكوت الله) .

على ذلك النحو وفي ضوء تلك «المسيحية التلفيقية» ، يبدو «التكليف» تعبيراً عن الدخول في عالم النسبية ، وخرقاً لمبادىء الاطلاقية . أما «رفع التكليف» فيغدو - والأمر كذلك - هو والحرية الذاتية المطلقة سواء بسواء . إذ ما دام الصديقون حائزين على «الكل» دفعة واحدة وإجمالاً وعموماً ، فانهم يجدون أنفسهم

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٩/ ١٤-١٧ .

في حلٍّ تام من كل مالا يندرج في هذا «الكل»[1] . وبذلك ، يتبدى الشرخ الأعظم والأعمق والأشمل بين التاجز والمتحول ، والثابت والمتحرك ، والمنقطع والمتصل . ومن ثم ، نواجه المسيحية اليسوعية وجهاً لوجه وقد انتصبت **وهماً ايديولوجياً عملاقاً يختزل كل البؤس الانساني في شخصه ، ليعيده فرحاً أقصى ومتعة قصوى** . وهنا ، بالذات ، تتبين **النقطة الأقوى** في المسيحية المذكورة ، وكذلك وفي نفس الوقت **نقطتها الأضعف** . هذا الموقف الحاسم والقطعي والمطلق يعبر عنه يسوع المتوي في حديثه مع تلاميذه :

«من أراد أن يتبعني فَلْيكفرْ بنفسه ويحملْ صليبه ويتبعني . لأن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن أهلك نفسه من أجلي يجدها . فإنه ماذا ينفعُ الانسانَ لو ربح العالم كله وخسر نفسه» [2] .

لماذا هذا كله ؟ من يكون هذا الذي على الآخرين أن يكفروا بأنفسهم من أجل الايمان به ؟ إنه ، بكلمة دنيا وقصوى :

«الحجر الذي رذّله البناؤ ون (و) صار رأساً للزاوية»[3] .

وتدعَّم هذه العمليةالوجودية (الانطولوجية) الجذرية ، عملية القلب من أعلى الى أدنى ، بعملية أخرى ذات خصوصية قيميّة أخلاقية ، تتمثل بتحديد ذلك «الحجر» بأنه هو الذي

«أخذ أمراضنا وحمل أوجاعنا»[4] .

فهذا «الحمَل - الأسد» هو ، وحده ، الذي يجمع بين الجبروت والتواضع ، بين صرامة السيف ووداعة الحمل . إنه الرب الذي يركب على أتان . ومن ثم ، لم

---

١) لدى القديس بولس لاحقاً ، سنجد هذا الموقف وقد تحول إلى مبدأ عقيدي لا غمغمة فيه . وإذا وضعنا باعتبارنا أن بولس هو الذي جعل من المسيحية عقيدة منظمة ومتسقة نظرياً ، لاحظنا الأهمية التي يحوز عليها ذلك المبدأ . قال بولس في احدى الرسائل التي تُنمى إليه :

«كل شيء مباح لي» . (الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس الأولى إلى اهل كورنثس ٦/١٢) .

٢) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٦/ ٢٤-٢٦ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢١/ ٤٢ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ١٧ .

يعد أمام الآخرين ، المتعبين حتى الظمأ والاعياء ، إلا خيار واحد وحيد ؛ ذلك هو أن يتحلقوا حوله ويستمعوا إليه ، ليجدوا ضالتهم الكبرى ، راحة أنفسهم . وهوذا يناديهم ، عارضاً عليهم مشروع خلاصه لهم جميعاً :

«تعالوْا إليَّ يا جميع المتعبين والمثقلين وأنا أريحكم . احملوا نيري عليكم وتعلموا مني أني وديعٌ ومتواضعُ القلب فتجدوا راحة لأنفسكم . لأن نيري لين وحِملي خفيف»[1] .

هكذا ، يغدو يسوع المسيح الانجيلي (هنا المثوي) بديلاً عن التاريخ ، يكثف في شخصه كل مظاهر وتجليات الكون الرباني ، أي المسيحي ، فاعلاً في كل شيء ، مؤثراً على سبيل الفعل في الكليات والجزئيات . إنه يتحول إلى النقيض التام والشامل لكل «الأمراض والأوجاع» العالقة بعالم «المتعبين والمثقلين» . وهو ، بما هو ذلك النقيض ، يتمثل تلك الأوجاع والأمراض عبر تقديم نفسه فداء ، وعبر تحويل هذا الفداء إلى الظفر الأكبر . ولذلك ، فهو المدبّر الوحيد لأمور الكون ، وهو المعلم الوحيد للبشرية (لنضعْ هذا المعلم مع «معلم العدالة» الذي تعرفنا إليه لدى الاسينيين ، لنتبين خط المقارنة بينهما على صعيد تبلور فكرة العدالة اليسوعية المجردة !) :

«أما أنتم فلا تدعوْا معلّمين فان معلمكم واحد . . . ولا تدعوا لكم أباً على الأرض فإن اباكم واحد وهو الذي في السماوات . ولا تدعوْا مدبّرين لأن مدبركم واحد وهو المسيح»[2] .

ان ذلك المعلم المدبر الوحيد هوالذي يتكلم باسم الجميع ويتكلم الجميع باسمه؛ لأنه هو نفسه ، وفي آن واحد ، الابن الوحيد للآب الوحيد . ومن ثم ، فروحه منبثة في الجميع ، تتكلم عبرهم ، دون أن يكون لهم ـ كمسيحيين صديقين ـ صوت آخر يتكلمون به سوى صوت الروح ، روح الأب الابن والابن الآب :

«لستم أنتم المتكلمين لكن روح ابيكم هو المتكلم فيكم»[3] .

* * *

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ٢٨ـ٣٠ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ٨ـ١٠ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٢٠ .

في النص الانجيلي المتّوي الأخير ، نوضع ثانية أمام تصور الاقانيم الثلاثة والوحدة فيما بينها . فإذا كنا قد تحدثنا ـ في موضع سابق ـ عن وحدة الأقانيم المذكورة (الأب والابن والروح القدس) تعبيراً عن أن الكون برمته يمثل تجسيداً وتجلياً لها . فإن مزيداً من التبصر والتمحيص في هذه الوحدة يظهر أنها ذات بعد واحد . نعني بذلك أن فاعلية الكون كلها تبرز من موقعها (أي الوحدة) ، وتتجه نحوها كغاية قصوى . وهذه الوحدة ، التي تذيب في أحشائها كل كثرة ، أي التعدد الثلاثي ، تجد تجسدها النهائي في «الابن» يسوع المسيح ، المخلص والمعلم والمدبّر وحامل الأوجاع . فهذا الأخير يندغم فيه الأب والروح القدس ، وكذلك مباركوه ، كما يندغم هو فيهم ، لينشأ ـ في ناتج الأمر ـ **المسيح الكوني** بالمعنيين الانطولوجي (الوجودي) والاخلاقي الانساني .

ان ذلك الموقف المتوَّج بـ «المسيح الكوني» أوصل ، بدوره ومن طرفه وبحكم آليته اللاهوتية الصارمة ، إلى ثلاثة أركان نلاحظها على قدم وساق في النص الانجيلي المتوي . الركن الأول يقوم على أن المسيحية اليسوعية تبرز بمثابتها دين يسوع ، بالذات ، أي دين «الابن» تحديداً . وهذا القول يبقى صحيحاً في كلتا الحالتين الكبريين المُفترضتين ، «المسيح الانجيلي» و «المسيح التاريخي الواقعي» . أما الركن الثاني فيتمثل في أن الدين المذكور يغدو ديناً واحدياً تتهشم في ثناياه عملية التجادل التي كنا واجهناها ، فيما قبل ، بين الناسوت واللاهوت وما بينهما (الروح القدس) ، لتتحول إلى عملية تجادل بين اللاهوت واللاهوت نفسه ، أي بين اللاهوت وناسوتٍ من الطراز الذي فقد ، حيث اتصل باللاهوت ، جذوره الانسانية . أخيراً يبرز الركن الثالث ويتجسد في تبعثر العنصر الانساني المشخص لصالح عنصر لاهوتي مضخم ولا متعين . وحيث نبلغ هذه البؤرة الهامة من الشخصية المسيحية ، نلاحظ أن الحقيقة الوحيدة التي غدت تتكلم بصوت مرفوع هي كل مالايدخل في نطاق الانسان المشخص والحياة المشخصة والعلاقات الانسانية المشخصة . ان الذي يتكلم في هذه الحال وفي كل الأحوال «روح الأب» ، الذي هو «الابن أباً» و «الأب ابناً» . وهذا يحيلنا إلى ما طرحه برونو باور حول نمط «الانسانية المسيحية» ، ذلك النمط الذي أعتبره من النوع «الرائع والعجيب والمعجز»[1] .

---

١) ان هذا النمط من «الانسانية» أو «الناسوت» هو المدخل أو أحد المداخل الكبرى الى فهم =

وقد نتمكن من تصعيد هذا الموقف الانطولوجي باتجاهاته واحتمالاته البعيدة ، إذا أخذنا بعين الاعتبار الدقيق اللحظة الأخلاقية الشخصية المنبثقة عنه والمشتقة منه . هذه اللحظة يقودها يسوعُ متّى حتى ذروتها القصوى الممكنة في الحدود المسيحية اليسوعية ، حتى حينه ، حيث يرى في شخصه مبتدئ ومنتهى الوجود الاخلاقي . ويوغل في الموقف إياه حيث يعلن يسوع المتّوي نفسه أن كل مالا يندرج في حقل هذا المنتهى وذاك المبتدى ليس مغايراً له فحسب ، وإنما هو ، كذلك وضرورةً ، مناهض له ومعادٍ . ومن ثم ، فالكون يغدو إما فاضلاً إطلاقاً وإما فاسداً إطلاقاً . أما في الحالة الأولى ، فيبرز يسوع بمثابته مركز الكون وهوامشه ، في آن واحد وعلى نحو قطعي . وفي الحالة الثانية ، يتجسد ذلك الأخير (أي الكون) شيطاناً أو ابليساً ؛ وليس من طريق يتوسط الفريقين أو يقرب بينهما أو يشير إليهما على سبيل التجاور الداخلي . ولكي ندرك دلالة هذا الموقف ، الذي يقدمه متّى الانجيلي ، لابد من الاشارة إلى أن الحديث الانجيلي حيث يدور على «ابن البشر» ، فانه في حالات معينة لا يكون متعلقاً بابن البشر الذي على صلة بـ «الرب» و «الروح

---

= المسيحية اليسوعية . وقد نبهنا ـ عبر النص الأخير المستقى من متى الانجيلي ـ أن المدخل المذكور ينفي الفعل الانساني (الناسوتي) المشخص لصالح فعل رباني لا إنساني مجرد ومطلق . وهذا ما نواجهه في كثير من التأويلات والتفسيرات والشروح التي نلقاها لدى جموع من اللاهوتيين (علماء الكلام) ورجال الدين المسيحي المعاصرين . من هؤلاء يبرز ، على سبيل المثال ، الخوري برصوم أيوب ، الذي يكتب ـ على الصعيد المعني ـ مايلي (في مقالة له بعنوان : الجامعي والكتاب المقدس ـ المجلة البطريركية ، دمشق كانون الأول ١٩٨٢ ، ص ٣٣-٣٤) : «المسيحية ليست علماً من علوم الناس . . . ، ولكنها حق إلهي ، لايمكن أن يتعلمه الناس من أنفسهم ويستحيل أن يدركه عقل انسان مهما كان حكيماً أو فيلسوفاً ! بل يلزم لمن يريد أن يعرف المسيحية أن يكون فيه روح المسيح . أما من يريد ان يتعلم عن المسيح أو عن المسيحية فيلزمه فوق ذلك هبة خاصة وهي (كلام علم بحسب الروح) . . . أي ان من يريد ان يعلّم المسيح للناس لايمكن أن يعلّم الا بالمسيح وحينئذ لايكون هو المتكلم . . . ولا يتكلم بشيء من نفسه بل كما يعطيه الله» .

ويخطو الخوري (المتكلم والمعلّم بالمسيح) خطوة أخرى ، فيجعل لغته أقل تجريداً واكثر تشخيصاً وأوضح تسييساً وإعلاناً عن «الهوية الاجتماعية» ، إذ يعلن في نفس المكان : «والكنيسة هنا ذكر المسيح وحقه وعلمه ، لا في أسفارها وكتبها وشروحاتها المستوفاة فحسب بل وفي أعضائها التلاميذ الذين رأوا الرب يسوع وعاشوا معه وأخذوا عنه» .

القدس» . ان ابن البشر هذا هو ، في هذه الحال ، الرجل الذي ولد من مريم (وسنلاحظ أن هذا التفسير سيشكل أحد المواقف «الكلامية» التي ستبرز الى الوجود ابان الصراع الديني اللاحق) . لدى متّى نقرأ ما يقود إلى هذا الموقف بشقيه الاثنين ، شطر الكون إلى شطرين متباينين وظهور ابن البشر بشراً :

«من ليس معي فهو علي ومن لا يجمعُ معي فهو يفرقُ . من أجل هذا أقول لكم إن كل خطيئة وتجديف يغفر للناس وأما التجديف على الروح فلا يغفر. ومن قال كلمة على ابن البشر يغفر له وأما من قال على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي»[1] .

هكذا تتضح جدلية الشيطان والاله ، الايجاب والسلب ، المع والضد ، الخير والشر بمثابتها عملية تحكم آلية الكون بكلا شطريه الاثنين المتضايفين ، غير المتداخلين وغير المتحاورين . ولعلنا نحدد هذه الجدلية بمزيد من التخصيص «المسيحي اليسوعي» ، إذ نقول انها جدلية الكون على عواهنه واللاكون على عواهنه . وإذا مالاحظنا أن هذا الأخير يجسد وجوداً بمعنى ما محدد هو الوجود الشيطاني (الإبليسي) ، فإنه يغدو شرطاً ضرورياً من شروط تحقق ذلك (الوجود) . بيد أن هذه الوضعية التضايفية تكف عن تموضعها الوجودي حالما ينتصر يسوع المسيح ، يوم يحل يوم الدينونة . وانتصاره هذا لا يكون عبر الطموح إلى مسالمة مع ذلك الكون ؛ وإنما سيكون السيف الصارم هو الطريق الوحيد اليه . متّى يقدم الينا ايضاحاً بيّناً بذلك :

«لا تظنوا اني جئت لألقي على الأرض (لنقرأ هنا : على الكون الشيطاني النغل) سلاماً لم آت لألقي سلاماً لكن سيفاً[2]» .

واذا كان «السيف» طريق الوصول الى «عالم الملكوت» ، فاننا نلاحظ ان نص متى الانجيلي يضعنا أمام موقف جديد ، بعد أن كنا واجهنا ما يعارضه في الانجيل نفسه . فيسوع المسيح الذي يدخل اورشليم على «أتان» تعبيراً عن الوداعة والمسالمة ، يقدم الينا هنا متمنطقاً سيفه وحازماً أمره باتجاه تدمير هذا العالم الشرّير .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١٢/ ٣٠ـ٣٢ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٣٤ .

ولعلنا نقول ان مثل هذه الوضعية من التناقض يمكن أن نرتد إمّا إلى تأثير يهودي ، أو إلى الحالة الاجتماعية الاقتصادية التي شهر يسوع سلاحه في وجهها لصالح الفقراء والمفقرين ، أو إلى هذين الأمرين كليهما ومجتمعين .

ويبقى الموقف ، على كل حال ، مفهوماً بمثابته تجسيداً للشخصية الانتقالية الماثلة في الانجيل المتّوي . ومن هذا الموقع ، يغدو مقبولاً أن نرى في «السيف» وفي «الأتان» طريقين محتملين للوصول إلى «الروح القدس ـ عالم الملكوت» ، ومن ثم لتجاوز هذا العالم الأرضي . وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فلعله إذ ذاك يتيح لنا أن نستنبط نتيجة ذات دلالة مبدئية بالنسبة إلى الاحاطة بالمسيحية اليسوعية مسيحياً يسوعياً . هذه النتيجة ـ وقد كنا واجهناها بصفتها «مقدمة» للدخول في عالم تلك الأخيرة ، أي مدخلاً الى التمييز بينها وبين اليهودية الطقوسية وإلى انفصالها عنها بصورة حاسمة من حيث الأساس ـ هي رفض وإدانة التعددية الطقوسية الدينية وخارجيتها أولاً ، وتقديم «وحدة العمل الروحي الداخلي» بدلاً عنها وبالتعارض معها ثانياً . وقد وجدنا ذلك معبراً عنه باستبدال «فداء العين» بـ «فداء الكفاية» .

وانه لمما يلفت النظر الموقف الذي نواجهه لدى متى الانجيلي ونرى فيه علامة كبرى على «هزيمة طارئة» لليهودية ؛ ذلك هو الدعوة إلى العزوف عن «الجسد» على نحو يدعو لاعتباره من «عالم ابليس ـ الشيطان» . ولابد من ملاحظة أن هذا الموقف اقترن بتأكيد مضخم على «الروح» الذي فهم نقيضاً لـ «الجسد» ، وعلى «الداخل» كنقيض لـ «الخارج» . ومع الاشارة إلى أن ذلك ربما يفهم من موقع الاقرار بأن «انجيل متى» كان حصيلة عمل انجزه اكثر من كاتب بحيث تعددت الاتجاهات بين اليهودية والمسيحية ، نرى ان المسيحية اليسوعية في ذلك الموقف صعدت الجانب الاخلاقي ، بحيث قاد إلى حالة من الذاتوية المجردة وإلى الاطاحة بالوجه المشخص لانسانية (ناسوتية) يسوع المسيح :

«. . . اقول لكم لا تهتموا لأنفسكم بما تأكلون ولا لأجسادكم بما تلبسون . أليست النفس أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس . انظروا إلى طيور السماء فإنها لا تزرع ولا تحصد ولا تخزُن في الأهراء وأبوكم السماوي يقوتها

أفلستم أنتم أفضل منها»[1] .

ويأتي يسوع على «سليمان» الملك اليهودي ، الذي ازدهى «الجسد واللحم واللباس» في عهده ؛ فيرفضه يسوع ، معلنا أن زنبقة واحدة من زنابق الحقل كانت ابهى من كل مجده (وهنا نلاحظ النبرة الرافضة لليهودية والمناهضة لها) :

«ولماذا تهتمون باللباس . اعتبروا زنابق الحقل كيف تنمو . انها لا تتعب ولا تغزل . وأنا أقول لكم ان سليمان في كل مجده لم يلبس كواحدة منها»[2] .

وإذا ما طبقنا مبدأ «المُشتهى المُزدرى» على هذا الموقف (وقد كنا في سياق سابق قد رأيناه نافذاً في اطار نصوص العهد العتيق إنما بوظيفية أخرى) ، وجدنا أنفسنا أمام مطلب يسوع المسيح التالي :

«فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس . لأن هذا كله تطلبه الأمم وابوكم السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذا كله . فاطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه وهذا كله يُزاد لكم . فلا تهتموا بشأن الغد فالغدُ يهتم بشأنه . يكفي كلَّ يوم شرُّه»[3] .

اننا نقرأ في هذا النص موقفاً اجتماعياً كبيراً ومركزياً كان على المسيحية الباكرة ان تتخذه حيال الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي نشأت فيها . إنه موقف العجز عن تحقيق مطامح أعلن عنها وتمثلت بامتلاك هذا العالم ، بالذات . ولما كان الأمر ليس سهل المنال ـ هكذا ظهر على الأقل ـ، فقد كان احتقاره وازدراؤه من طبيعة الموقف ؛ إضافة الى البحث عن بدائل تمثلت بما ليس هو ذلك العالم ، اي بما يدخل في نطاق «المشتهى الممتنع» . وفي هذا المعقد الانعطافي للموقف ، يبرز «الانتقام» الفظيع من أولئك الذين يقفون دون امتلاك هذا العالم بخيراته الوفيرة ؛ فيعلَن أنه إذا كان العالم المذكور في القبضة الحديدية للآخرين ، أي الأغنياء ، فإن هنالك من العوالم ماهو «أسمى واعظم واكثر ثراء» أولاً ، وأن هذه العوالم هي فقط لأولئك المحرومين من «الجسد واللحم والمال» ثانياً . وهيهات أن يستطيع الأغنياء ـ على

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٥-٢٦ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٨-٢٩ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٣١-٣٤ .

غناهم ـ الدخول في «الملكوت الجديد» المجسّد لتلك العوالم «الرائعة اللازوردية» ، أي التي لا تماثل هذا العالم اطلاقاً في قسوته وإجحافه وشراهته .

ولقد بلغ النص الانجيلي المتّوي إشكالية الموقف اليسوعي ، حيث يقدّم يسوع وقد اعتقد أن «حفظ الوصايا» يقود إلى الخلاص . هاك النصّ التالي ، الذي نرى فيه واحداً من اكثر النصوص الانجيلية خطورة وأهمية ودلالة على الوضعية التاريخية المشخصة . يقول متى :

«وإذا برجلٍ دنا إليه وقال له أيها المعلم الصالح ماذا أعمل من الصلاح لأرث الحياة الأبدية . فقال له لماذا تسألني عن الصلاح إنما الصالح واحدٌ وهو الله . ولكنْ إنْ كنت تريد أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا . فقال له وماهي . قال يسوع لا تقتلْ . لا تزنِ . لا تسرق . لا تشهد بالزور . اكرمْ أباك وأمك . أحببْ قريبك كنفسك . فقال له الشاب كلُّ هذا قد حفظته منذ صباي فماذا ينقصني بعدُ . قال له يسوع إنْ كنت تريد أن تكون كاملاً فاذهبْ وبعْ كل شيء لكَ واعطهِ للمساكين فيكونَ لك كنزٌ في السماء وتعال اتبعني . فلما سمع الشاب هذا الكلام مضى حزيناً لأنه كان ذا مال كثير . فقال يسوع لتلاميذه الحقّ أقول لكم إنه يعسر على الغني دخولُ ملكوت السماوات . وأيضاً أقولُ لكم إنه لأسهلُ أن يدخلَ الجملُ في ثقب الإبرة من أن يدخل غنيٌّ ملكوت السماوات»[1] .

لقد مرّ يسوع المسيح بـ «تجربة» مرة عرف ، عبْرها وبنتيجتها ، ان هذا العالم ليس له ولا لأنصاره ، أو بالأحرى لا يمكن أن يكون له ؛ فخلق عالمه الآخر الذي جعل منه «المُلكَ المعدَّ منذ انشاء العالم» للصابرين المتضامنين معه (مع الفقراء) ، أي لأولئك الذين فعلوا كل شيء من أجله :

«لأني جعت فأطعمتموني وعطشت فسقيتموني وكنت غريباً فآويتموني . وعُرياناً فكسوتموني ومريضاً فعدْتموني ومحبوساً فأتيتم إلي»[2] .

ولكن النص الانجيلي المتّوي ينقلنا إلى لحظة حرجة ، حيث نلاحظ يسوع المسيح

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٩/ ١٦-٢٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٦/ ٣٥-٣٦ .

وقد فَلَّ «سيفه» الذي شهره في وجه «الخطأة الأغنياء» ! فيعلن الخيبة الكبرى ممثلةً بالإقرار بالأمر الواقع . وحيث يفعل ذلك ، لا يجد نفسه إلا أمام الخطوة الأخرى التالية ، التي ستضفي عليه «طمأنينة ذاتية» و «اقتناعاً» بواقع الحال . لقد لاحظ أن «قيصر» موجود ، لأن وجوده ضروري ويستجيب لحكمة الرب الاله . ولذلك ، فمقاومته لن تعني إلا مقاومة ارادة الرب الاله . هكذا ، يغدو المطلب التالي مشروعاً ومُلزِماً لـ «المؤمنين الفقراء» :

«أوْفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1] ، لأن «ما جمعه الله لا يفرقه انسان»[2] .

ان هذه الخطوة الكبرى ، التي تتوج الموقف اليسوعي ، لم تأت إلا تعبيراً مضمَّناً ومرمَّزاً عن اخفاق الفعل الجماهيري «المسيحي» في تحقيق «عالم الملكوت» في أرضهم المُهينة ، ومن ثم عن الآفاق المسدودة التي وجدت الحركة المسيحية الناهضة نفسها أمامها . ومن هنا ، يغدو ما يقوله كارل ياسبرز صحيحاً على صعيد المسألة المطروحة ، إنما في ضوء التحول المسيحي إلى مرحلة الإخفاق وتعاظم وعي الإخفاق دينياً رمزياً . فلقد كتب الفيلسوف الوجودي المذكور أن يسوع المسيح «لا يهاجم الاوضاع الانسانية ، وإنما يلحف على قيمتها»[3] .

وإذا ما تفحصنا ذلك المطلب الأخير ، الذي طرحه يسوع المسيح المتّوي على «الفقراء المؤمنين» ، تبين لنا أنه يقع في وحدة وظيفية مع المطلب الآخر ، الذي نادى أولئك من أجل تطبيقه ، وهو «العزوف عن النفس والاكل والجسد والملبس» . أما تلك الوحدة الوظيفية فتكمن في تسويغ الراهن عبر المتعالي المطلق ، الذي هو «ملكوت الله» والذي يرتد - مع ذلك - إلى «ملكوت الابن» المخيِّب الآمال من عالمه ، «عالم أمِّهِ المُترع بالخطيئة والرذيلة» . ولكن ذلك «الراهن» ، على فظاعته ، ليس من الممكن التصدي له . إن ما يمكن فعله هو فقط النظر إليه شذراً واحتقاره وتجاوزه عبر «الداخل» ، الذي يبحث عن هدوئه في «الأعلى» . هاهنا وفي سبيل إضاءة هذا الموقف الهام بنيوياً ووظيفياً بالنسبة إلى فهم المسيحية اليسوعية عبر

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٢/ ٢١ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٩/ ٦ .

٣) كارل ياسبرز : فلاسفة انسانيون - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٤.

متى الانجيلي ، نواجه تحديداً لـ «السماء» ولـ «الله» يمكن أن يكون ذا أهمية بالغة على صعيد ما نحن في سبيل تحرّيه . يقول متى :

«أما أنا فأقول لكم لا تحلفوا لا بالسماء فإنها عرش الله . ولا بالأرض فإنها موطىء قدميه»[1] .

ويكتب الأب يوسف درّه الحداد مشيراً إلى أن كلمة «سماوات» تمثل في العبرية كناية عن كلمة «الله»[2] .

فأنْ تكون «السماء» كناية عن «الله» ، لابد أن يعني ـ ضمن السياق الذي نحدده هنا ـ أن «الله» هو إله أولئك الذين ليس لهم موطىء قدم على هذه الأرض ، وفي مقدمتهم يسوع المسيح نفسه . هذا ما يخبرنا عنه متى الانجيلي ، حيث يقول :

«أما ابن البشر فليس له موضعٌ يُسند إليهِ رأسه»[3] .

وبذلك ، يكون الكون قد انشطر إلى قسمين عظيمين ، واحد ـ وهو هذا العالم ـ للأغنياء ، وآخر ـ وهو ذاك العالم ، أي السماء ـ للفقراء . وكما أن الجمل لا يدخل في ثقب ابرة ، فكذلك ليس بامكان اولئك (الأغنياء) أن يدخلوا إلى العالم الأخير ، الذي هو «عالم الملكوت» . ولاشك ان في عمق هذا الانشطار الكوني (المسيحي) انشطاراً اجتماعياً طبقياً يقف على رأسه «الله ـ السماء» ، ويأتي في أدناه «الأرض» . ولنلاحظ ، هاهنا ، أمراً على غاية الأهمية والطرافة الترميزية . إن الانشطار الكوني المذكور يعيد تركيب الموقف الاجتماعي المشخص على نحو يصبح فيه «الأدنى» مشخصاً «أعلى» مجرداً . هذا ما يحدده يسوع المسيح المتّوي ، حيث يعلن عن ذلك الموقف عبر شخصه . فهو ـ وقد اوردنا هذا الشاهد من قبل ـ «الحجر الذي رذله البناؤ ون (الذي) صار رأساً للزاوية عند الرب» . لكن كيف ذلك ؟ كيف صار «سافلها عاليها» ؟ الاجابة تكمن في أن كل «كنوز هذه الأرض»

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٥/ ٣٤ ـ٣٥ .

2) انظر : الأب يوسف درّة الحداد ـ اساليب السيّد في تعليمه ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٧ .

3) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٨/ ٢٠ .

لا تساوي شيئاً امام «كنوز السماء» ؛ فالأولى الى زوال ، في حين أن الثانية أبدية . ذلك لأن «السماء» هي «الله» ، كما مر معنا ؛ وكنوزها مقترنة به . ومن ثم ، فالمطلوب الخروج من هذا العالم بكل ما يحتوي من مظاهر صائرة إلى زوال . وبتعبير يسوع المسيح المتوي ، نسمع هذا المطلب الحاسم :

«لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يُفسد السوسُ والآكلةُ وينقب السارقون ويسرقون . لكن اكتزوا لكم كنوزاً في السماء حيث لا يُفسد سوسٌ ولا آكلةٌ ولا ينقب السارقون ولا يسرقون . لأنه حيث يكون كنزُك هناك يكون قلبك»[1] .

هاهنا، نكون أمام ماسيكتسب لاحقاً الصيغةالدينية والصوفية التالية : القناعةكنز لا يفنى ، والعزوف عن هذا العالم هو الكنز الحقيقي ، والسعادة هي قطع العلائق مع الخلائق . وجدير بالانتباه أن هذه العملية (تسويغ الراهن عبر المتعالي المطلق وصولاً إلى تمويه هذا الراهن ورفضه) ما كان لها أن تبلغ مداها المسيحي الأقصى بمعزل عن عملية أخرى مضمَّنة فيها ، وهي تشابك الايجاب بالسلب إزاء الواقع المشخص : أنْ يُقرَّ بموقف ايجابي من هذا الواقع ، بمعنى المصادرة على وجوده الضروري ، ثم أنْ يطالبَ ذوو «الروح» من «الجائعين والعطشين والعريانين والمرضى»[2] بتجاوزه سلبياً إلى «ملكوت الله» وبنبذه لـ «الآخرين» من ذوي «الجسد» ، إن هذا وذاك هما الحدان الضروريان والمتضايفان في المسألة التي نحن في صدد البحث فيها . فإذا ما فقد أولئك «الجائعون والعطشون الخ . . .» عالم الجسد المطهَّم بالثروة والكنوز الارضية ، فإنهم - بالمقابل - سيملكون «مالا يقدّر بالقيم الجسدية الطارئة» . وهنا ، يعلن الانجيلي متى «بلسان» يسوع المسيح أن كل البؤساء على هذه الأرض هم الورثة الحقيقيون لملكوت السماوات . وإذن ، لسنا هنا في معرض «الحزن» على هؤلاء ، بقدر ما نحن في نطاق الشعور بسعادتهم العظمى . لنقرأ النصّ التالي الذي نواجه فيه عملية المعارضة بين قطبي الكون ، ونتبين فيه الدلالات الوظيفية لما يأتي فيه من نقائض :

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ١٩-٢١ .

٢) انظر : نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٥/ ٣٥-٣٦ .

«طوبى للمساكين بالروح فإن لهم ملكوت السماوات . طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض . طوبى للحِزان فإنهم يعزّوْن . . . طوبى للمضطهدين من أجل البر فإن لهم ملكوت السماوات . طوبى لكم إذا عيّروكم واضطهدوكم وقالوا عليكم كلَّ كلمة سوءٍ من أجلي كاذبين»[1] .

ان الدلالات الوظيفية لـ «المساكين» و «الودعاء» و «الحزان» و «المضطهدين» و «المعيَّرين» تكمن ـ هنا ـ في أنها تشير إلى نقائضها وتتضمنها وتعنيها وتقود إليها . فالمساكين معنيٌّ بهم «الأثرياء داخلياً» ، والودعاء «الأسود» ، والحزان «السعداء» ، والمضطهدون «المحرَّرون» ، والمعيَّرون «الكَمَلَة» . وبذلك ، تتحول عملية «التأسّي» المسيحية الوجودية والاخلاقية تحولاً بنيوياً ووظيفياً ، بحيث تصبح موجهة صوب أولئك الغارقين في لجّة «هذه الحياة» وكنوزها . والبؤس لم يعدْ «بؤس» أولئك «المساكين والودعاء والحزان والمضطهدين والمعيَّرين» ، وانما أصبح بؤس هؤلاء . وفيما يخص «ابن البشر» فإنه ـ وهو الذي لا يملك في هذا العالم ما يسند إليه رأسه ـ أصبح يملك «العالم الآخر» ، وذلك بالتحايث مع انبلاج ملكوت الله . وهذا ، بدوره ، يعني ان يسوع المسيح يقدم نفسه مثالاً أقصى على حالة المواجهة القصوى للراهن عبر موقفي السلب والايجاب المأتي عليهما . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإنه لا يبقى مقتصراً على تجاوز التاريخ والتراث ، بل يمتد ـ كذلك ـ إلى تجاوز الوضعية المشخصة ذاتها . ولكن من هو هذا المسيح الذي ينتهي بنقده الجذري لليهودية الطقوسية التعددية وبنقضه لها إلى تلك «النتيجة» المطيحة بالآفاق والاحتمالات الكفاحية ، التي انطوت عليها عملية النقد والنقض هذه ؟ للاجابة عن هذا السؤال الكبير والمركّب ، نقرأ ما كتب هيجل ، مرةً ، حين أراد أن يحدد ما تم على صعيد «الحدَث المسيحي التاريخي» . وعلينا ، قبل أن نأتي على كلمات هيجل ، أن نشير إلى ضرورة تفحص الدلالات التاريخية والعقيدية الدينية لها بكثير من التيقظ والدقة : «لم يقلْ أحد من قبل ماهو اكثر ثورية ، إذ أصبح كل ذي قيمة من قبل بمثابة أمر غير جدير بالعناية ، ولا يستحق الانتباه»[2] .

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٣-٥، ١٠-١١ .

٢) ضمن : كارل ياسبرز ـ فلاسفة انسانيون ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٠ .

لا نشك أن ما يمكن أن ينطبق على تحديد هيجل ذاك لـ «الثورية» المسيحية ، يكمن في مثل النداء اللاهب التالي الذي اعلنه «يسوع المسيح» المتّوي أمام تلاميذه الاثني عشر :

«لا تظنوا أني جئت لألقيَ على الأرض سلاماً لم آتِ لألقي سلاماً لكن سيفاً . أتيت لأفرق الانسان عن ابيه والابنة عن أمها والكَنة عن حماتها . . . ومن لا يحملْ صليبه ويتبعْني فلن يستحقني»[1] .

ان هذا «المسيح يسوع» لم يكن ـ في أساس الأمر وجذره ـ مسيح الأناجيل المكتوبة ، القانونية منها والمحظورة ، إلا جزئياً ، أي انطلاقاً مما بحثناه في موضع سابق وفي نطاق ماحددناه بـ «دلالة النص الانجيلي الاجتماعية المتوسِّطة» . لقد كان ـ في أساس الأمر وجذره ـ المسيح الذي قضى نحبه ، دون أن يكتب تاريخه بقدر ما كتب تاريخ بعض الأوجه والأصداء للحركة المسيحية الباكرة . ولايضاح ذلك بمزيد من التدقيق والتمثيل ، نورد ما كتبه كارل ياسبرز تعليقاً على موقف هيجل ذاك من «ثورية المسيحية» . كتب الفيلسوف الوجودي المذكور بخصوص ذلك مايلي : «لقد خرج يسوع على معايير العالم بأسرها . وذهب إلى ان جميع المعايير والعادات قد أصبحت فريسية . وهو يوضح القوالب التي أصبحت فيها . فلم يعد واقع العالم كله يستند إلى شيء . بل ان كل شيء ينهار»[2] . ثم يعلن الكاتب (في صفحة تالية) أن يسوع المسيح إذ يرى في العذاب غير المحدود مثله الأعلى ، فإن ثقته بالملكوت الرباني انطوت على أهم وأخطر عنصر في شخصية يسوع المسيح هذا ؛ ذلك هو «الاستسلام الكامل لهذا العذاب» .

ان كارل ياسبرز ، في رأيه ذاك ، يكون قد ركز على «يسوع الأناجيل» ، الذي يُمنح دلالة أخرى وسياقاً آخر وبعداً آخر . هاهنا ، يبرز يسوع المسيح ـ في «خروجه على معايير العالم بأسرها» ـ بمثابته ذلك المستسلم «الكامل للعذاب» . ومن ثم ، فانه (يسوع) يُفقد ، والحال كذلك ، حتى من صفته كمخلص . ذلك لأن الاستسلام ، بما هو كذلك ، لا يعني ـ بحال ـ شكلاً من أشكال الدعوة لـ

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح بحسب متى ١٠/ ٣٤ـ٣٥، ٣٨ .

2) كارل ياسبرز : فلاسفة انسانيون ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٠ .

«الخلاص» . ان مفهوم «الدلالـة» يقـدم الكثير على هذا الصـعيد . فـ «تعبير» الاستسلام لا ينطوي لا لفظاً ولا دلالة شيئاً من قبيل «الخلاص والتخليص» ، بقدر ما ينطوي على عكس ذلك . ورغم ذلك ، تبقى الدعوة اليسوعية إلى «الملكوت الرباني» أمراً آخر مختلفاً عن ذلك «الاستسلام» ؛ إذ هاهنا ـ وقد أتينا عليه مراراً ـ كمنت الصيغة المسيحية الناضجة (البولُسية) : أنْ يتم الخلاص بالارتفاع عن هذا العالم الى الملكوت المعني . ولكننا بعد أن نكون قد قرنـا هذا الموقف ، نغـدو مخولين بالحديث عن الاستسلام اليسوعي المنوه به ، أي الاستـسـلام الـذي يكون نتيجة للموقف لا مقدمة له . ان ذلك أمر ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى ما أتينا عليه تحت حد «المشتهى المزدرى» ، الذي واجهناه في النص الانجيلي المتوي على نحـو مفصح عنه ، وإنْ بكثير من التورية والتضمين والترميز .

ان تحليل النص الانجيلي المتّوي يضعنا أمام المسألة التالية ، وهي أن «مسيح الانجيل» عمومـاً ليس له إلا علاقـة جزئية ـ أو هامشية ـ بالموقف «المسيحـي الثوري» ، الذي ابرزه هيجل . ان هذا الرأي يبقى صحيحاً ، من حيث الأساس العام ، حتى في حال عثورنا في انجيل متى (وبقية الأناجيل القانونية) على ما يمكن أن يجسد أصداء للموقف المعني . فمثل هذا الأمر لا يشكل ثقلاً فاعلاً ، ولا يحوز على أهمية وحجم كبيرين أو بارزين على صعيد البنية والوظيفة اللتين تحددان تلك الأناجيل . وإذا كان الأمر كذلك ، فهل علينا أن نتخلى عن البحث في هذه الأخيرة (وضمنها بالطبع انجيل متى التلفيقي) عن مسيح من طراز «ثوري» ، في فعله كما في كلمته ؟ يبدو أنه لا خيار أمامنا سوى الاقرار بهذا الواقع السـلبي ، على الأقل ـ كما قلنا آنفاً ـ في الصيغة العامة الرئيسية . اي إننا ، في هذه الحال ، سوف نرى في النص المتّوي التالي النموذج الناظم للبنية المسيحية الانجيلية :

«قد سمعتم أنه قيل العينُ بالعين والسن بالسن . أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشـرّ بل من لطمك على خدك الأيمـن فحـوّل له الآخـر . ومـن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فخلِّ له رداءك أيضاً»[1] .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٥/ ٣٨-٤٠ .

ان الموقف المقدم هنا يمثل إقراراً بـ «القائم» و «الراهن» و «الأمر الواقع» ، بمثابته وجهاً من أوجه النظام الرباني والارادة الربانية ، وكذلك الحكمة الربانية . ويزيد الموقف وضوحاً من الدعوة المباشرة إلى «محبة الأعداء» ، أي اولئك الذين يبرزون في سياق انجيلي آخر بمثابتهم «اتباع ابليس» . وحيث يكون الأمر كذلك ، فان ما قد ظهر منشطراً إلى شطرين كبيرين (ابليس والرب ، أو العالم الابليسي المفعم بالخطيئة والعالم الرباني الملكوتي) ، يذوب لصالح وحدة تجمع بين «الجميع» ، «القتلة والشهداء» ، «الخطأة والصالحين» :

«قد سمعتم أنه قيل احببْ قريبك وابغض عدوك . أما أنا فأقول لكم أحبّوا أعداءكم وأحسنوا إلى من يبغضكم»[1] .

أما العلة الكامنة وراء ذلك ، فتقوم على أن «الجميع» يستظلون بظل «الآب الذي في السماوات» :

«لتكونوا بني ابيكم الذي في السماوات لأنه يُطلع شمسه على الأشرار والصالحين ويُمطر على الأبرار والظالمين»[2] .

وجدير بالملاحظة أن هذا النموذج من الشخصية المسيحية نواجهه لدى متى الانجيلي تحت اسم كبير ، هو «الكامل» ، أي ذلك الذي يصهر في شخصه كل التناقضات والمفارقات ليظهر واحداً موحداً ، كما هو الحال بالنسبة لـ «الآب» :

«فكونوا كاملين كما أن أباكم السماوي هو كامل»[3] .

والحق ، انه علينا ـ هنا ـ أي في حال الإقرار بفرضية الوجود التاريخي لشخصية مؤسس للدين المسيحي تحت اسم يسوع المسيح ، ان نتنبه الى ضرورة التمييز بين هذا الدين من طرف ، وبين ما تبلور شيئاً فشيئاً في اطار ما عرف بـ «المسيحية البولسية» من طرف آخر . ذلك لأن هذه الأخيرة هي ، في الأصل الباكر ، نتاج المؤسسة الكنسية ، التي غدت سيدة الموقف بصفتها جهازاً تنظيمياً سياسياً واجتماعياً اقتصادياً وايديولوجياً دينياً . وفي هذه الحال ، تظهر عملية الانتقال من دين يسوع

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٤٣ ـ ٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٤٥ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٤٨ .

المسيح ـ الذي لم يكن أساساً هدف المؤرخين اللاهوتيين ومحور مجادلاتهم ومناقشاتهم ـ إلى الدين المسيحي البولسي ، بمثابتها عملية انتقال من «الثورية» إلى «المحافظة» ، ومن البساطة التلقائية الايمانية إلى التنظير اللاهوتي المؤسسي ، ومن الدعوة إلى شيوعية صوفية حالمة تهدف إلى تدمير الثروة وتكوين مجتمع الكفاية الذاتية الدنيا ، إلى ايديولوجيا دولةٍ ومؤسسةٍ كنسية نافذة ومهيمنة في مجتمع عبودي وصل مراحله العليا ، دون أن يقضي على الأشكال الانتاجية الاجتماعية القائمة هنا وهناك في أقاليم الامبراطورية (من ذلك الأشكال المشاعية القروية) .

من موقع تلك اللوحة التاريخية المتنوعة الانساق ، يغدو من قبيل عدم الدقة التاريخية والتراثية ان نرى في الدين الأول (دين يسوع المسيح) أحد أشكال الدين اليهودي ، لا غير ومن حيث الأساس . ذلك لأن مثل هذا الراي من شأنه أن يفرط بالخصوصية النوعية الجديدة ، على نسبيتها كثيراً أو قليلاً ، تلك الخصوصية التي شرع الدين الجديد في تحقيقها مع نشوء البواكير والارهاصات الأولى لتصوراته وسماته وآفاقه[1] . ونحن باستطاعتنا العثور على تلك «الخصوصية النسبية» في النصوص الأولى الباكرة للتصور الخلاصي ، الذي يقترن بوجود «مخلص مسيح» أو «معلم» يأخذ على عاتقه انجاز الخلاص . وقد تبينا بعض ذلك لدى الاسينيين وفي رؤ يا يوحنا ، التي بدا لنا أنه من الراجح أن تكون تعبيراً عن الخلاص الاسيني . كما نتبينه في الأصداء المبعثرة هنا وهناك من الأناجيل «القانونية» الأربعة ، بما في ذلك خصوصاً الانجيل المتوي الذي نحن بصدد معالجته والبحث فيه . وقد ظهر ذلك معنا ، حيث توصلنا إلى تحديد هذا الإنجيل الأخير من حيث هو نص تلفيقي يجمع بين الحُشاشات الأخيرة من اليهودية وجوانب من المسيحية اليسوعية الناهضة .

---

١) هذا الرأي أو ما يقترب منه ، نجده ـ مثلاً ـ لدى كارل ياسبرز في كتابه الذي أتينا على ذكره في مواضع سابقة (فلاسفة انسانيون) . فعلى الصفحة ٢٣٨ ـ ٢٣٩ نقرأ بخصوص ذلك ما يلي : «آمن تلاميذ يسوع ، مثله ، في حياته ، بالله ، بالملكوت ، وبنهاية العالم . وبعد موته ، افترقوا . وعندما التقوا في لقاءات قصيرة حدث نوع من الثورة . عاشوا بـ (يسوع المبعوث) . ومنذئذ لم يعد يؤمنون فقط بالله مع يسوع ، بل بدون يسوع ، يؤمنون بـ (المسيح المبعوث) . وهنا حدث الانتقال من ديانة يسوع كانسان ـ وهي احدى أشكال الدين اليهودي ـ الى الديانة المسيحية» .

وثمة مسألة ذات خصوصية كونية واخلاقية لابد وأن يحاط بها بأبعادها واتجاهاتها واحتمالاتها من أجل استيعاب أعمق للبنية الداخلية لدين يسوع في آفاقها القصوى . إنها مسألة الإخفاق المتجدد في دنو ملكوت الرب وفي تحققه . فأنْ يكون يسوع مسيحاً مخلصاً ، لا يقتضي ، بالضرورة ومن حيث الأساس ، أن يمتلك ، حقاً ، القدرة الواقعية على الامساك بقياد الملكوت المذكور ، بقدر ما يعني أن يتحول إلى لولب حافز باتجاه تحقيق هذا الأخير ؛ وذلك عبر تدخله (أي يسوع) في «التاريخ» السابق على الملكوت والقائم على صراع بين ابليس والمؤمنين الشهداء ، بحيث يثير القوى الاجتماعية المكونة من اولئك المؤمنين ويحرضها ويعمل على ضبط عقائدها واتجاهاتها وعلى تنظيم تحركها من موقع عقيدة «الخلاص والتحرر» وباتجاهها .

وجدير بالاشارة إلى الأمر الهام وهو أن الوجه الحاسم في المسألة المطروحة يكمن في أن«اخفاق»الخلاص والتحرر المعنيين لم يكن ـ وكذلك لن يكون ـ تعبيراً عن اخفاق تصور «يسوع المسيح المخلص» ، بقدر ما كان ـ وكذلك ما سيكون ـ تعبيراً كبيراً ومباشراً عن ضرورة استمرار تلك العقيدة ؛ ذلك لأن هذه الأخيرة تعادل وجود المسيحية اليسوعية بالصيغة التي تظهر فيها في كلتا المرحلتين ، مرحلة التكون والتبشير ومرحلة النضج والتنظير .

ان ذلك كله شيء ، في حين أنه شيء آخر ذلك الذي يتصل بـ «توقع ومعرفة» الملكوت الرباني . فهذا الأمر الأخير لا يعلم سره «إلا الآب وحده» . إن يسوع المسيح ، بمثابته أساساً ، ليس بوسعه أن يصل إلى ذلك المستوى . لأنه إن استطاع إلى ذلك سبيلاً ، فإنه يكون قد خرق شرط الربوبية الموزعة باتجاه الآب والابن وما بينهما ، أي الروح القدس . ومن هنا ، فحين يحدد متّى الموقف على النحو الذي يعلن فيه أن قدوم ملكوت الله أمر لا يعلمه

«أحد ولا ملائكة السماوات الا الآب وحده»[1] ،

فاننا نفهم ذلك من موقع الآب المتجلي ابناً ، أي الذي لابد وأن يكتسب البعد الناسوتي بمعنى ما وبحدٍّ ما . ومن ثم ، نستطيع أن نصوغ الموقف من حيث هو توتر

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٤/ ٣٦ .

مضطرد وفاجعي بين الابن انساناً والابن الهاً . ومن هذا الموقع بالذات ، يتاح لنا ، كذلك ، ان نضبط عملية التوتر بين الواقع والتوقع : إنها عملية اللهاث الدؤوب والقلق والمآساوي وراء «ملكوت الله» ، الذي يعلن بأنه يوشك أن يأتي ، ولكن رغم ذلك لم يأت (ويبدو أيضاً أنه لا يأتي) . والعزاء ، الذي يتولد عن هذه العلاقة اللجوجة بين القادم المأمول والمؤجل ابداً ، ينقلب - والحال كذلك - إلى وجه من أوجه عملية تمويه وابهام مأساوية قصوى . وينبغي - في هذا السياق البالغ الحساسية - أن يُنتبه إلى أن الموقف اذ يحتمل وجود مثل ذلك العزاء بل يقتضيه ويولده ويفرّحه ، فانه (أي العزاء) يتحول - وقد تحول في حالات وظروف خاصة مشخصة - إلى قوة شعبية هائلة نافذة من شأنها أن تتحول إلى تهديد طاريء للمؤسسة الكنسية المتضخمة . وهذه القولة إذ تبلغ هذا المدى ، فإنها تكون قد أعلنت لا شرعية تلك المؤسسة ، التي أقرت نفسها بديلاً واقعياً محقّقاً عن حافزيّة ملكوت الله المعزّية ، وعن قدرته على استنهاض جماهير الطاحنين إلى التحرر والخلاص . وهنا ، تتضح معالم المعادلة الجديدة المؤرّقة ، التي تمكنت من تمريغ نظيرتها الأولى تمريغاً أريد له أن ينهي هذه الأخيرة في قلوب وأذهان تلك الجماهير المتحفزة : لقد حل يسوع المسيح التاريخي (الكنسي) أخيراً محل يسوع المسيح (الأصلي ، إذا صح التعبير) اللاتاريخي ، الضارب في أعماق الإبهام والمجهول والخيال والآفاق الخلاصية[1] .

لقد عملت الكنيسة على صنع مسيحها الخاص ، البابوي الصولجاني ، بعد أن أطاحت بيسوع المسيح ، الذي وجدناه لدى متى الانجيلي لا يجد «مكاناً يُسند إليه رأسه» ، واسقطت - من ثم - المسيحية المتّوية ، التي لم تأت لتلقي «سلاماً لكن سيفاً» ، أي التي عملت على استفزاز الواقع - المحنة والتحريض على مناوئته

---

١) على صعيد هذا الموقف الطريف الدقيق ، يصل المطران جريجوار حداد الى التمييز بين «المسيح الحقيقي» و«المسيح التاريخي» ، حيث يعلن المطلب المسيحي التالي (وكنا أتينا على بعض ذلك في سياق آخر) : «لابد من تحرير المسيح ذاته ، المسيح الحقيقي ، مسيح الحاضر ، عن المسيح التاريخي ، مسيح الماضي ، الذي وإن كان قد عاش إلا أنه اليوم لم يعد يحيا» . (غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨ ؛ انظر ذلك ، أيضاً : كارل ياسبرز - فلاسفة انسانيون - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٧) .

ومناهضته وتجاوزه بأدوات ايديولوجية لا واقعية تقود إلى ما ترتب على ذلك ، وهو اللاواقع . وكان على ذلك أن يتضمن عملية جديدة أو مطلباً جديداً تمثل بمحاولة محو ما كان قد توطد في ذاكرة الطامحين إلى الخلاص والتحرر من أفكار «الملكوت الالهي الآتي» . وإذا كان قد تعين على يسوع ، «بمقتضى الكتب» ، أن يغادر أشياعه من تلامذة ومؤمنين مناصرين بعد «صلبه وقيامته» ، فإنه وعدهم ، قبل ذلك ، بأن يبقى معهم إلى «يوم الدينونة» ، ينفخ فيهم القدرة الروحانية المستديمة على مواجهة «الشياطين» و «قتلة الأنبياء» .

ونلاحظ أن متى الانجيلي يقدم الكثير من هذا التوجه اليسوعي ، الذي كان عليه أن يكون خطَّ الأمـان بالنسبـة إلى المصائـر المستقبلية لأولئـك التلامذة والمناصرين . بيد أن الكنيسة البابوية الصولجانية ، التي كانت قد أعلنت عن أشكالها الأولى قبل أن تتحول المسيحية البولسية إلى دين الدولة الأوحد ، عملت على انتزاع تلك الحشاشة الملتمعة في أفق أولئك الطامحين الصابرين ، حيث جرؤت على أن تقدم نفسها لهم بمثابتها هذا المُتَّكأ الأوحد والأخير والذي يملك من الشرعية ما يسمح له باعلان الحرب على كل من يقف في وجهه .

وقد شرعت المؤسسة الكنسية بـ «دراسة الموروث الانجيلي» والتمحيص فيه على نحو يتيح لها ان تبقى سيدة الموقف على صعيد النص نفسه . وكان انجيل متى قد خضـع لتلك العملية ، بحيث قادت هذه الأخيـرة إلى «الكنيسـة» عقيدةً ومؤسسة . ويبدو أن النص التالي من الانجيل المذكور قد حاز على اهتمام خاص ، وذلك باتجاه جعله (النص) وثيقة انجيلية يمكن الاستنباط منها ما يؤدي الى تسويغ الكنيسة والتأكيد عليها . نقرأ لدى متى الانجيلي ما يلي على لسان يسوع «قبل صعوده» وهو يخبر ويحذر ويؤمِّل :

«. . . إني قد أعطيت كلَّ سلطان في السماء والأرض . اذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم معمِّدين إياهم باسم الآب والابن والروح القدس . وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به وها أنا معكم كل الأيام إلى منتهى الدهر»[1] .

ان هذا القول «اليسوعي المتّوي» ، الذي يظهر كما لو كان «وصية» يسوع

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٨/١٨-٢٠ .

«قبل الصعود» ، يكتسب على يد المؤسسة الكنسية بعداً مؤسَّسياً تسويغياً وتسويفياً يمكن النفاذ منه إلى حالة من الوصاية التنظيمية والسياسية والاجتماعية الاقتصادية والعقيدية الدينية . ايضاحاً وتحديداً لذلك ، لنقرأ شرحاً يكتبه ناشرو «الكتاب المقدس» المعتمد من قبلنا في هذا المبحث تعليقاً على كلمات يسوع الأخيرة (وهاأنا معكم كل الأيام إلى منتهى الدهر) : «أي انه لا يزال كل يوم يسوس كنيسته ويثبتها ويعصمها من الفساد والضلال ويصون نائبه الحبر الأعظم من كل خطاء وغي في الايمان والآداب والتدابير العمومية ويمنّ على الاساقفة المتحدين مع الكرسي الرسولي بما هم محتاجون إليه لمباشرة وظيفتهم . وهذا هو السبب الذي من أجله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي عمود الحق الذي لا يتزعزع ولن تبرح قائمة إلى الأبد ثابتة كصخرة إلى أن تقوم الساعة فيدخل اذ ذاك المختارون من أولادها جسداً ونفساً في البهجة السرمدية خالدين فيها ما دامت السماوات»[1] .

هكذا أريد ليسوع أن يواجه نهايته على أقدام المؤسسة الكنسية البابوية ، أي نهاية الأحلام والآمال التي عبأت عواطف المعدمين والفقراء والمفقرين . لقد انتهت تلك الأحلام والآمال اليسوعية المتوية ، حتى لو كانت مبنية على كثبان من الرمال الصحراوية . كانت نهاية يسوع المتوي هذا معادِلةً لإرغام أولئك الصابرين على أن يتخلوا عن الحُشاشة الأخيرة ، التي ظنوا أنهم سيعيشون وسيستمرون في العيش بفضلها وبركتها وبريقها الملكوتي الأخاذ . و«القادمُ الآتي راكباً على سحب السماء» أصبح راهناً ، ولكنْ بعد أُسقطت منه «بركته» ، حيث تحول إلى عقل وضمير السلطة الكنسية ، من حيث هي الوجه الديني للامبراطورية وأحد تجلياتها الداخلية العملاقة . لقد أصبح الحلم المتوي واقعاً ، بعد أن خسر كل ما يربطه به ويشده إليه ويخلق حوافز باتجاهه .

ولعلنا نشير إلى أن تموضع المسيح في «جسده ـ الكنيسة» ، كما تريد المؤسسة الكنسية الانجيلية أن تعلن ، لا يمثل خلاصة الجهود التي انجزتها هذه ، فحسب . لقد جرى استنباطه واشتقاقه ، كذلك ، من تصور الخلاص المسيحي

---

٢) الكتاب المقدس ـ حواشٍ على المجلد الثالث من الكتاب المقدس (انجيل القديس متى) ، ص ٤٧٤ .

بصورة عامة ، هذا التصـور الـذي يتضمـن ـ ضمـن ما يتضمنـه ـ العمـل على التحريض على التفكير في السلطة السياسية ، تخصيصاً ، التي من شأنها أن تحوله (أي الخلاص) إلى وضعية خلاصية محددة . أي ان الكنيسة وجدت في ذلك الأمر من المسوغات الخلاصية المسيحية ما يكفي لطرح نفسها على أنها «جسد المسيح» .
ومن هنا بالضبط ، كان مما انجزته الكنيسة أنها أبعدت من معجمها ـ عملياً وعلى نحو ضمني ـ كل ما يدعو إلى التفكر في «القادم المؤجل» ، الذي واجهنا التبشير به في «الانجيل المتّوي» على نحو واضح ومفصح عنه . وقد تم ذلك حين اعتبرت «القادم المؤجل» إياه راهناً ، أو حلماً أو أملاً دخل حيز الواقع ممثلاً بشخصها .

ولابد من القـول ـ بالرغـم مما قيل على هذا الصـعيد ـ بأن توتـر العلاقـة واضطرابها وتأزمها بين «القادم» و «المؤجل» يبرز ، في لحظة من لحظاته ، وكأنـه تعبير تلقائي وحزين وإشكالي عن احتجـاج «المسيح الأصلي» نفسـه على «المسيح التاريخي» الكنسي .
أما هذا الاحتجاج فيلاحظ أنه ينضح بكثير من الشك والارتياب في صحة «القادم» بصورة عامة ، بحيث يظهر القول به والتعهـد بحلولـه وكأنـه شكل من أشـكال التسـويف الديني ، الذي يقضي بالحفاظ على تصور الخلاص ، كيفما كان وكيف ا اتفق .

والحق ، علينا أن نحاول تلمس «النقطة» الغائمـة والراسفـة في تضـاعيف الموقف التسويفي ذاك ، تلك التي تسمح بالانطلاق منها باتجاه تكوين ما يمكن أن نطلـق عليه «وعياً واقعياً» بانسـداد آفـاق «الآتـي» عن طريق المسيحية اليسـوعية بالـذات . ولعـل تلك النقطـة تجسد إحـدى العلامـات الكبـرى على الحـركات الهرطقية ، التي انطلقت من المسيحية اليسوعية لتستقر أرض غيرها وباسمها هي نفسها . ان «يسوع المسيح» نفسه يقـدم الشاهـد الأكثـر هولاً على ذلك ، ممثّلاً باللحظات الأخيرة من «مشهد الصّلب» . ان انجيل متى ، الذي يقـدم لنـا هذا الأخير بصور بالغة المأساوية والفاجعية ، نستـطيع أن نرى فيه تجسيداً مبـاشراً لـ «الوعي الواقعي» المنوه به أو ، لنقل بتواضع ، للحظة هذا الوعي . وهنا ، يبدو «يسوع المسيح» نفسه الوجه الأكثر إشكالية في الحركة المسيحية الأولى ؛ بل لعلنا نقول ، انه يجسد ـ في نهايته الحزينة على الصليب ـ مأساة المسيحية نفسها وعلى نحو

العموم . ففي سياق تلك النهاية ، يقدم متّى الانجيلي «يسوعه» بلغة صارمة قصوى ، حيث يعبر (يسوع) عن احتجاجه على «أبيه» ، الذي تركه وحيداً .

من أجل تبين تلك المشاهد «اليسوعية» المفعمة بكل الدلالات التي تتأتى عن موقف الأمل والخيبة واليأس ، نسوق نصّين متويّين ، لنواجه عبرهما ذلك الاحساس الفظيع بالضياع الشخصي (العمومي) والغربة العميقة الموحشة ، الذي ألمَّ بـ «المعلم المخيِّب الآمال» وهو مسمَّر إلى الصليب المدْميّ . إن ذلك الاحساس «الكاذب ـ الصادق» جعل يسوع المصلوب لا يرى في نفسه اكثر من كرة يُقذف بها إلى مصير الهاوية ـ الصلب على أيدي المجدّفين بملكوت الله والمتواطئين «بخسّة ومكابرة وفظاعة» على دم صاحب «البشارة العظمى» . إنه لمشهد بليغ الدلالة الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية العقيدية على ذلك «الخواء الرباني» و «اليأس الأعظم» و «الاحساس الذاتي بالاحتقار والامتهان» ، الذي يخترق شخص المصلوب عمقاً وجسداً ؛ وخصوصاً حين تسمّر عيونه على تلك العيون اليابسة والمفعمة شماتةً وحقداً وصلفاً ، عيون القتلة المنتصرين التي تخاطبه بسفاهة المنتصر على التاريخ : خلِّصْ نفسك إنْ كنت ابن الله ! لنتدبرْ المشهد من المقدمة إلى «نهاية النهايات» ، كما يخبرنا عنه متى اليسوعي :

«ولما بلغوا إلى مكان يسمى الجُلجلة الذي هو موضع الجمجمة . اعطوه خمراً ممزوجة بمرارة فذاق ولم يرد أن يشرب . ولما صلبوه اقتسموا ثيابه بينهم واقترعوا عليها لكي يتم ما قيل بالنبي القائل اقتسَموا ثيابي بينهم وعلى لباسي اقترعوا . ثم جلسوا هناك يحرسونه . وجعلوا فوق رأسه عِلّتَهُ مكتوبةً هذا هو يسوع ملك اليهود . حينئذ صلبوا معه لصين واحداً عن اليمين والآخر عن اليسار . وكان المجتازون يجدّفون عليه وهم يهزون رؤوسهم . ويقولون ياناقضَ الهيكل وبانيَه في ثلاثة أيام خَلِّصْ نفسك . إنْ كنتَ ابن الله فانزلْ عن الصليب . وهكذا رؤساء الكهنة مع الكتبة والشيوخ كانوا يهزأون به قائلين . خلَّصَ الآخرين ونفسُهُ لم يقدر أن يخلِّصها . إنْ كان هو ملكَ اسرائيلَ فينزلِ الآن عن الصليب فنؤمنَ به . إنه متكل على الله فلينقذْه الآن إنْ كان راضياً عنه لأنه قال أنا ابن الله . وكذلك اللصّان اللذان صلبا معه كانا

يعيّرانه . ومن الساعة السادسة كانت ظلمةٌ على الأرض كلها إلى الساعة التاسعة»[1] .

تلك اللوحة ، «لوحة الأهوال المجلجلة» المقدمة في «الجلجلة ـ مكان الصلب» ، تنتهي «نحو الساعة التاسعة» ، حيث يضطرب المصلوب وينتفض انتفاضة كبرى ، موجهاً عينيه «الحزينتين الوديعتين البائستين» ـ قبل أن ينطفىء نورهما ـ إلى «ذلك الذي» كافح من أجله على مدى زهرة العمر ، ليلقى في النهاية منه عزوفاً مذهلاً في مصابه الجلل . ان هذا المصلوب إذ يوجه عينيه نحو ذاك ولا يلقى إلا صمتاً مرعباً يحمل على الحنَق الداخلي المفعم بخيبة الأمل ، يخاطبه

«بصوت عظيم قائلاً إيلي إيلي لَما شبقتني أي الهي الهي لماذا تركتني»[2]

ولكن إيلي الآب لا يجيب الابن الدّامي على صليب القتلة المجدفين ؛ وكأن الصمت ، هنا ، **كفٌ عن الفعل الأبوي (الالهي)** ، واحداث شرخ من الشك العميق الأليم فيه ، أو في قدرته على الاستجابة لصوت «الشهيد الأعظم» . بل ان المأساة الملهاة تأخذ مداها الأقصى المرعب ، حين يأتي الجواب من الآخرين الذين هم سمعوه وليس غيرهم ، أي من أولئك الذين «أطفأوا النور» . إن متى الانجيلي يقود المشهد اليسوعي الصليبي إلى الحدود التي تجعله حداً بين عالمين اثنين كبيرين ، عالم الهزيمة المنكرة ، هزيمة «المحبة والوداعة وسيف الذي لم يكن له مكان يسند إليه رأسه» ، وعالم الظفر الناجز ، ظفر «القتلة المجدفين الأغنياء» الذين استطاعوا أن يدخلوا في خرم الإبرة ، «خرم هذا العالم» . هل كان على يسوع الصريع ، في لحظات اصطراعه الأخيرة ، أن يتفكر في أن كفاحه من أجل «عالم الملكوت» لم يكن إلا عملية مسدودة الأفق ، هل وصل إلى أن انتصاره هو ـ وليس انتصار أولئك ـ كان ممتنعاً ومستحيلاً امتناع واستحالة دخول الجمل في خرم الإبرة ؟!

من الذي سمع «المصلوب الشهيد» ؟ متى يخبرنا عن أولئك :

«فسمع قوم من الحاضرين (خط التشديد مني : ط. تيزيني) هناك فقالوا ها

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح بحسب القديس متى ٢٧/ ٣٣ـ٤٥ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٧/ ٤٦ .

إنه ينادي إيليًا»[1] .

ان مرارة الموقف وسخريته والشعور بأن «المصلوب الشهيد» مَرْمِيٌّ في أعماق النسيان والإهمال ، تتجسد في ذلك الذي عقب عليه اولئك القوم ، وفيما صنعه واحد منهم :

«وللوقت اسرع واحد منهم وأخذ اسفنجة وملأها خلاً وجعلها على قصبة وسقاه . فقال الباقون دعْ لننظرَ هل يأتي ايليا ينجيه . وصرخ ايضاً يسوع بصوت عظيم واسلم الروح»[2] .

أيُّ شعور بالانتظار هزّ «المجدفين» ، وأي إحساس بالخيبة العظمى اخترقت «روح المعلم وجسده» ! إن ايليا لم ينقذه . ولابد في تلك اللحظة الحرجة أن يكون التلاميذ والانصار المؤمنون قد تذكروا كلامه في مناسبة منصرمة ، حين سأله التلاميذ قائلين :

«لماذا تقول الكتبة إن ايليًا ينبغي أن يأتي أولاً . فأجاب وقال لهم ان ايليا يأتي ويرد كل شيء . وأقول لكم ان ايليا قد جاء ولكنهم لم يعرفوه بل صنعوا به كل ما أرادوا . هكذا ابن البشر مزمعٌ أن يتألم منهم . حينئذ فهم التلاميذ أنه قال لهم عن يوحنا المعمدان»[3] .

إذن ، هل جاء ايليا حقاً ، ومالذي استطاع أن يفعله ضد أولئك القتلة المجدّفين ؟ أم هو لم يجيء بعد ؟ ماذا على «التلاميذ والانصار المؤمنين» أن يعتقدوا ؟ هل انتهت القصة نهائياً ، هل ذهبت تلك «البدعة اليسوعية» إلى حيث لا رجعة ، بعد إذ صُلب ؟ ان متى الانجيلي يقدم لأولئك مواقف واجابات متعددة من شأنها الاسهام في تعقيد الموقف وجعله اكثر اضطراباً وقلقاً ، بالرغم من أنها أبقت على بعض الآمال والتوقعات . ففي حين يعلن يسوع هناك أن ايليا «قد أتى» ، نراه يعلن في مكان آخر لدى متى الانجيلي أن ايليا «سيأتي» :

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٧/ ٤٧ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٧/ ٤٨ ـ ٥٠ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٧/ ١٠ـ ١٣ .

«وان اردتم أن تقبلوا فهو ايليا المزمع أن يأتي»[1] .

وإذا كان «الابن» وهو على صليبه الدامي قد نادى ايليا ولم يأت ايليا ، فان هذا لابد وان يعني - ضمن ما يعنيه - ان ايليا ، ببساطة ، قد تركه وتخلى عنه ؛ لأن واحداً من الطرفين غير جدير بالآخر أولاً ، أو لأن ايليا كان يوماً ما قد أتى ولم يصنع شيئاً بسبب العجز حيال عالم مليء بالشر والطغيان ثانياً ، أو لأن ايليا ماهو إلا قصة يسوع نفسه انتهت بصلبه ثالثاً . لقد انتهت القصة الفاجعية ، حيث اطلق يسوع المصلوب صرخته اليائسة البائسة التي غدت وكأنها حفيف أوراق أشجار تتساقط في عمق الخريف : ايلي ايلي ! لَمّا شبقتني ؟! بل ان يسوع في هذا المشهد النهائي الدامي يجد نفسه ليس اكثر مما هو ، الانسان المحاط بثعالب الطغاة والقتلة والمضطهدين . لقد مات انساناً[2] ، بعد ان شغل الناس بـ «ألوهته» . مات انسانا يائساً مخيَّب الآمال ، مات وهو منكّس رأسه إلى الأبد . بل انه مات وقد أحس قبل ذلك ، أي في هذا العالم ، أنه محاط بعلاقات بشرية تتحدد هويتها في أنها تولّد الغربة والاغتراب . أولاينبغي أن يكون المصلوب في لحظاته الأخيرة قد وصل الى قراره الأعظم التالي : يجب ان يُسحق هذا العالم ليُشق الطريق أمام العالم «الآخر» ، عالم الملكوت ؟!

ان الصرخة اليائسة البائسة تلك هي صرخة احتجاج يوجهها إلى من آمن به هو دون أن ينقذه ، وإلى أولئك الذين آمنوا به من تلاميذ وأنصار دون أن يتساءلوا أو يشكوا ، إلا في حالات نادرة . فالمخلِّص يُترك وحيداً مطارداً مصلوباً بعد أن سقي خلاً ، ليفسح الطريق أمام القتلة والمجدفين . ومن ثم ، فإن الذي يُفقد في هذه العملية هو «المخلص» ، ليبقى تصور «الخلاص» في مهب ريح عاتية . ويبدو أن هذا «الإخفاق الكوني» المريع كان - في نفس الحين - كوّة للنفاذ إلى ما وراءه ، إلى البحث عن حل آخر . إلا أن هذا الأخير لم يكن له أن يخرج عن الدائرة التي تموضعت فيها المسيحية اليسوعية الباكرة . فإذا كانت قد وجدت احتمالات أخرى ، فانها كانت مشروطة بموقعين اثنين . الأول منهما تمثل بما سيصنعه بولس الكنسي ، أي باعلانه ان يسوع قد تجسد بالكنيسة ، وأن هذه أصبحت الحقيقة القصوى

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ١٤ .

٢) انظر حول ذلك : Erich Fromm - Ihr werdet sein wie Gott, a.a.O., S.185.

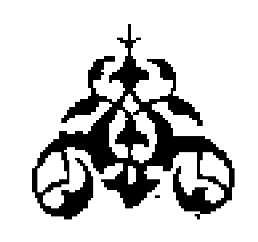
القائمة ، وأن يسوع من ثم ، قد أتي وحَلّ بعد أن كان قد احتضر على خشبة الصليب : إن **الآتي المؤجَّل أصبح قائماً** راهناً . وبهذا ، فقد قُطع الطريق على ما قد يظهر من «مسحاء» يزعمون لأنفسهم حق تمثيل «الخلاص الملكوتي» ؛ ذلك لأن هذا الحق أصبح في يد «البابا» ، سيد الموقف الجديد .

ان سقوط يسوع المسيح كان بمثابة سقوط المخلص من فوق ، وبروز للمخلص من تحت . وهنا ، تتحدد سمات الموقع الثاني لاحتمالات ما بعد السقوط . فعلى هذا الصعيد ، أخذت تتبلور بعض الارهاصات الدينية ، التي حملت في وجهها وشْماً بارزاً : مرارة سقوط المخلص ، والبحث عن بدائل سنجدها متمثلة بالتيارات الدينية اللاحقة ، التي ستقاتل على مُشكلية العلاقة بين الناسوت الصاعد واللاهوت المحتضر . وهنا ، تبرز النقطة المضيئة ـ المظلمة المأتي عليها فوق ، وهي سقوط يسوع على الصليب بصفته انساناً . فأنْ يكون الانسان ، هنا ، البُعدَ الأكبر حضوراً وهيمنة وفي لحظة الإحراج القصوى ، لحظة الصَّلب أمام «ابليس ـ المجدِّف» ، لابد وان ينطوي على حوافز انسانية لمزيد من الفعل الخلاصي . لكن هذا «الانسان» سقط مستسلماً لـ «قدر» لم يستطع أن «يفهمه» . ذلك لأنه وقف أمامه حائراً ومندهشاً ومنذهلاً ومضطرباً وشاكّاً وكذلك شاكياً . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أن المشكلية ، المعنية هنا ، لم تجد حلاً لها حتى في صيغة المسيح المستسلم إنساناً .

ان متى الانجيلي يجد في تلك الوضعية ما يدعوه للقول بأن الذي سقط هو يسوع الانسان ، اما يسوع الاله فقد رُفع إلى أبيه ؛ مما يجعل الاستنباط وارداً ، وهو أن الخلاص و المخلص كليهما ـ وليس الخلاص وحده ـ مازالا قائمين وقادرين على قيادة المؤمنين الى «ملكوت الله» . إلا أن هذا التوجه الخلاصي اليسوعي لم يستطع ، فيما تلى من أحداث ، أن يكون له الحسم والفصل ؛ في حين أن التوجه الخلاصي الكنسي المؤسسي هو الذي تمكن من ممارسة هذا الدور لعدة قرون تالية .

واذا كان الأمر قد انتهى على ذلك النحو ، فان القادم المؤجل يتحول إلى الحاضر الناجز ؛ ومن ثم ، فإن عملية التضايف بين ذينك القطبين تتصدع عبر الإطاحة بالخلاص والمخلص ، أي من خلال تذويب وامتصاص دمِ مَنْ كان

الحديث كله باسمه وحوله ومن أجله . ومما ترتب على ذلك وفي سياقه ، أن استطاعت الكنيسة (جسد المسيح) القيام بمهمة تاريخية كبيرة تمثلت بتقديم الأدلة العقيدية على أن خلاص جموع العبيد في المجتمع الروماني والفلاحين الفقراء في المجتمع الفلسطيني ليس اكثر من وهم عابث ؛ اضافة الى أن الدعوة إلى مثل هذا الوهم خارج الكنيسة أصبح بدعة تقود صاحبها إلى «الضلال فالنار» . أما ما يمكن أن يتم على صعيد تحرير أولئك ، فإنه لم يعد يخرج عن المهمة التاريخية الاجتماعية التالية ، وهي اضمحلال العبيد كطبقة اجتماعية لا توحدها لغة ولا ثقافة ولا انتماءات إثنية ولا مواقف سياسية فاعلة ، إلى مجتمع جديد ، سوف يعلن عن نفسه تحت اسم المجتمع الاقطاعي (في اوربا) وتحت مجموعة من عمليات التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، التي قادت إلى المجتمع العربي الاسلامي الوسيط المتعدد العلاقات الاجتماعية المتداخلة .



## ٢

# مرقس : من المطلق البدئي إلى المطلق الناجز عبر التاريخ

ان ما يثير الانتباه في معظم النصوص الانجيلية عموماً ، وربما في النص المرقسي على نحو خاص ، هو ذلك الأفق الجدلي اللاهوتي المثير ، الذي يحيط بشخصية يسوع المسيح ويعبر عنها ويدخل في سماتها الأكثر خصوصية ومباشرة . هذا الأفق الجدلي يظهر عبر مجموعة من الأقوال والتحديدات والمواعظ ، التي يطلقها يسوع المرقسي في مناسبات متعددة وضمن اسيقة مختلفة . ولعلنا نرى في هذه الظاهرة تعبيراً لاهوتياً عن خصائص مرحلة الانتقال من اليهودية الى المسيحية البولسية بمثابتها (أي المرحلة) انتقالاً من خاص إلى عام ، ومن جزئي إلى كلي ، ومن «الشعب المصطفى المختار» إلى «الأمم» .

من طرف آخر ، يبدو أنه من الممكن أن نرى في الأفق الجدلي اللاهوتي المعني امتداداً ، بمعنى ما وبوجه ما وبدرجة ما ، لما واجهناه في الشرق العربي القديم من جدلية اسطورية ، كما ظهر معنا في الجزء الثاني من «مشروع الرؤية» الذي نعمل على استكماله ؛ مع التأكيد بأن ذلك الأفق يظل يمتلك خصوصية محددة ، وإنْ كانت نسبية الطابع ، وهذا يدعونا للقول بأن الأفق المذكور يمثل ـ ضمن السياق المعلن هنا ـ وريثاً شرعياً لتلك الجدلية الاسطورية . واذا أخذنا هذا وذاك بعين الاعتبار وعلى نحو اجمالي ، وجدنا أنهما يضعاننا أمام واقعة تاريخية لها مغزاها الخاص والكبير فيما نحن بصدد البحث فيه ؛ تلك هي أن تصور «التناقض» شغل هنا وهناك حيزاً ملحوظاً وملفتاً للانتباه ، وبرز ـ من حيث الأساس ـ بصفته تعبيراً عن واقع التناقض الاجتماعي الطبقي بين الاريستوقراطية المالكة من طرف ، وبين الأنساق الطبقية المتعددة من الفلاحين وغيرهم (كالعبيد) من طرف آخر .

لندقّقْ في الحالة التالية النموذجية ، التي تبرز فيها عملية التجادل بين قطبين

كبيرين حاسميْ الفعالية والتأثير في المجتمع الزراعي عامة . فتصور «الخلاص» في الفكر الشرقي الاسطوري القديم ، كما كان الحال في المجتمع الفلسطيني الانتقالي (من العصر السابق على الميلاد إلى العصر الميلادي) ، يظهر من حيث هو تصور متضايف مع تصور «العقم» أو «الألم» أو «اللاحرية» . ومن ثم ، فان الواحد منهما يستتبع ثانيهما ، ويتلوه ، ويقتضي وجوده ضرورةً ، بعد أن يهيء له . ولقد واجهنا هذا الموقف لدى متى الانجيلي . وكلا الموقفين ، المتّوي والمرقسي ، قادا إلى تصور الخلاص على ايدي «يسوع المسيح» . فبمقتضى ذلك ، كان على يسوع المسيح هذا أن يتألم حتى الدرجة القصوى ، أي حتى نقطة الاستنفاد ؛ وبعد ذلك يترتب على الخلاص أن يتحقق في صيغته المثلى والنهائية . ان مرقس الانجيلي يحدثنا عن هذا الأمر ، مستخدماً ، كالانجيليين الآخرين ، صيغة الحوار بين «المعلم» و «الآخرين» ، من تلاميذ وانصار مؤمنين وخصوم :

«ولما سأله الفرّيسيّون متى يأتي ملكوت الله أجابهم وقال ان ملكوت الله يأتي بغير ترقب . . . وقال للتلاميذ ستأتي أيام تشتهون فيها أن تروْا واحداً من أيام ابن البشر فلا ترون . وسيقال لكم هُوَ ذا هناك هُوَ ذا هنا فلا تذهبوا ولا تتبعوا . لأنه مثلما ان البرق البارق مما وراء السماء يلمع إلى ما وراء السماء كذلك يكون ابن البشر في يومه . ولكن ينبغي له أولاً ان يتألم كثيراً ويُرذل من هذا الجيل» .

ويضيف يسوع المسيح وقد أجرى بعض المقارنات بينه وبين حالات أخرى سبقته ، خالصاً إلى نتائج تدعم موقفه التقريعي التحذيري :

«وكما كان في أيام نوحٍ كذلك يكون في أيام ابن البشر . فانهم كانوا يأكلون ويشربون ويتزوجون ويزوجون إلى يوم دخل نوحُ التابوت فجاء الطوفان وأهلك الجميع . وكما كان في أيام لوط فانهم كانوا يأكلون ويشربون ويبيعون ويغرسون ويبنون . ولكن يوم خرج لوطٌ من سدومَ أمطر الله ناراً وكبريتاً من السماء فأهلك الجميع . كذلك يكون في اليوم الذي يظهر فيه ابنُ البشر» .

وينتهي يسوع المسيح الى «كلمة الفصل» ، حيث نواجه جدلية الموت والحياة التي تنتصر فيها هذه الأخيرة عبر المرور بالأول :

«من طلب ان يخلّص نفسه يهلكها ومن أهلكها أحياها»[1] .

وفي موضع آخر ، يعلن المخلص يسوع أنه قبل أن يأتي مخلصاً ، ينبغي أن يقتل (يُصلب) إذ بعد القتل «يقوم» معلناً يوم الدينونة :

«إنه ينبغي لابن البشر أن يتألم كثيراً ويرذَل من الشيوخ ورؤساء الكهنة والكتبة ويقتل ويقومَ في اليوم الثالث»[2] .

ان «الألم» يغدو ، والحال كما هو مقدم ، منتهى الفاجعة ، ومبتدى الملكوت . ولكنه في هذه السمة ، بالذات ، يكون بمثابة المُطهّر ، الذي لابد وأن يُعاش كلياً ، قبل أن ينبعث الخلاص . وقمة الألم لا يمكن أن تكون إلا القتل (الصلب) . نضيف إلى ذلك أن من شأن «المبتدى» و «المنتهى» المنوه بهما أن يكونا متقاطبين تقاطباً مطلقاً ، تقاطبَ الشر والخير ، والالم واللذة ، والبؤس والسعادة ، في المنظور المسيحي اليسوعي . وإذا كان «منتهى الفاجعة» يجسد مرحلة أخيرة قصوى لسلسلة مديدة ومضطردة من العذابات والاضطهادات ، فإن «مبتدى الملكوت» لا يمثل «بداية» لـ «نهاية» يتجه إليها هذا الملكوت ويتوقف عندها وفي حدودها . ذلك لأنه (أي الملكوت) إذ يعلن عن نفسه ويدخل حيّز الفعل الكامل ، فإنه ـ في نفس الحين ونفس السياق ـ يكون قد أعلن وأفصح عن نفسه كلياً ومكّن لنفسه ـ من ثم ـ في الكون إطلاقاً . وعلى هذا النحو ، نغدو أمام الموقف النوعي الجديد : ان مبتدى الملكوت هو ، أيضاً وفي آن ، ذروة الملكوت .

إننا نتبين في تلك الوضعية مسألتين اثنتين تحتلان مكاناً ملحوظاً وفاعلاً في التصور المسيحي للتاريخ . المسألة الأولى تكمن في الإقرار المباشر والمضمَّن بوجود تاريخية لمرحلة الصعود من «بداية» الفاجعة المتمثلة بارتكاب الخطيئة الأصلية إلى «نهايتها» . أما سياق هذه التاريخية فيتسم بالعنف والقلق والبؤس والصراع بين الخير والشر ؛ مع بقاء الشر عاملاً رئيسياً وحافزاً حاسماً ضمن عملية توليد وتحريك هذه المرحلة ، وصوغ معالمها واتجاهاتها الكبرى . وحيث تصل الفاجعة إلى حدها الأقصى ، فإنها تكون قد ولجت مرحلة نهايتها واضمحلالها ؛ كما تكون ـ من زاوية

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١٧/ ٢٠ ، ٢٢ ـ ٣٠ ، ٣٣ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ٢٢ .

أخرى ـ قد أخذت في التهيئة للدخول في عالم المرحلة الثانية . هاهنا ، نكون أمام المسألة الثانية من الوضعية المعنية . فهذه تنهض على رؤ ية «التاريخ» وقد توقف وانقطع وأعلن عن تخطيه بصفته سياقاً تجاوزياً . فمبتدى الملكوت يعني ، كما أشرنا من قبل ، ذروته القصوى ، تلك الذروة التي تلخص الموقف النوعي الجديد . ولكن ، هيهات أن يحدث هذا الانتقال الكبير بدون ثمن كبير ! أما هذا الثمن فهو الموت بعينه ، ومن بعده القيامة ، أي التضحية ـ ولا نقول العقاب ـ والاثابة ، مجسّدتين بفدائيّ الفدائيين إطلاقاً وعموماً ، الذي هو «يسوع المسيح» .

وعلى نحو عيني محدد ، لا يمكن لمنتهى الفاجعة أن يتجسد إلا بموت «الابن الوحيد» ، ابن الآب ، فداءً للمفجعين الصديقين ولكل الخطأة ، بل للخطيئة برمّتها ومن حيث هي . أما المسوّغ الأعظم الكامن وراء ذلك ، فلا يخرج عن دائرة الحب ، حب الأب (الآب) للعالم :

«لأنه هكذا أحب الله العالم حتى إنه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤ من به»[1] .

أما بداية الملكوت ، التي تنطوي بنيوياً على دلالة الذروة والأقصى ، فسوف تكون بمثابة اعلان ببدء

«الحياة الأبدية . فإنه لم يرسل الله ابنه ليدين العالم بل ليخلص به العالم»[2] .

هاهنا ، تكتسب تلك العمليات المقدسة (الإشارات) مشروعيتها ودلالاتها الأسرارية المقدسة ؛ نعني بذلك «الولادة اللاطبيعية» ، أي الولادة بواسطة «الروح القدس» ، و «إعلان البشارة» ، و «العشاء الرباني» ، و «الصلب» و «الموت» ، و «الدفن» ، و «القيامة» ، و «الصعود» و «النزول الملكوتي» و «الخلاص» . ان هذه ، جميعاً ومجتمعةً ، تمثل مادة ونسيج المأساة والخاتمة السعيدة كلتيهما . ولكن بالرغم من التعدد والتنوع في فصول العملية الكلية ، فإن فصلين اثنين منها يبقيان يمثلان ركنيْ الوجود العظميين ؛ وهما ماقبل الملكوت ، والملكوت ، أي مابعد قبل ـ

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٣/ ١٦ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١٦-١٧ .

الملكوت . وفي هذين الركنين وعبرهما ، يظهر التجادل بين القبل والبعد ، الرذيلة والفضيلة ، العقاب والثواب . وهاهنا ، نتلمس ـ بصور غزيرة ـ حيوية التاريخ وخصوبته المشخصتين .

هكذا ، تتضح اللوحة الكونية الكلية بمثابتها بنية تتعاقب فيها الأكوان من السيء إلى الأسوأ فالأعظم سوءاً ، ومن بعد ذلك إلى الأعظم خيراً ، دفعة واحدة ومرة واحدة . وبذلك ، نلاحظ أن العملية على المستوى الأول (التاريخ) تتضمن أنساقاً متباينة ومتعددة يخترقها خط رئيسي واحد ، هو التدرج من الأدنى إلى الأعلى ؛ في حين يبرز الموقف على المستوى الآخر (اللاتاريخ) بمثابتها فعلاً واحداً ناجزاً وذا نسيج واحد عمقاً وسطحاً : فهو واحد أحدٌ في القبل والآن والبعد ، إذا صح أن نستخدم هذا التصنيف الزماني الانطولوجي ؛ وهو ـ كذلك ـ بنية واحدة ومتجانسة ، بحيث تسقط المفاضلة بين مقوماتها ومكوناتها .

وإذا عدنا إلى الجدلية الاسطورية في الشرق العربي القديم ، لاحظنا أنها انطوت على نوع من «التعاقب الكوني» ذي الشخصية الدورية ؛ بينا لا يبرز التعاقب المعني هنا ـ وفي منظوره المسيحي ـ على أنه مماثل لذلك ، بقدر ما يفصح عن نفسه عبر حلقتين اثنتين كبريين يمكن التعبير عنهما بايجاز وكثافة بـ «القبل» و «البعد» ، أي بـ «قبل الملكوت» و «الملكوت» . وهذا ما يتيح لنا القول بأن ذلك التعاقب (المسيحي) هو تعاقب ثنائي قطعي ، يرتد ـ في نهاية الموقف ـ إلى محور واحد ، هو «الملكوت» ، حيث ينحصر الحديث عن ما قبل الملكوت والملكوت .

ان يسوع المرقسي يعبر عن مثل تلك الوضعية بصيغ أخلاقية تسمح باكتشاف دلالات وجودية لها تقود إلى ما نحن في صدد الحديث عنه :

«إنْ أراد أحدٌ أن يكون الأول فلْيكنْ آخر الكل وخادماً للكل»[1] .

ولعل وجهاً خطيراً من المسألة يتأتى مما حدده كارل ياسبرز بـ «إبهام مذهل» يحيط بتلك العلاقة بين «القبل» و «البعد» . ويتلخص ذلك ـ وقد كنا أتينا على طرف منه ـ بأن الملكوت الالهي الذي سيأتي وينهي ، بمجيئه ، ما قبله ، هو في نفس

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٩/ ٣٤ .

الوقت وسلفاً موجود وجوداً كثيفاً وإن لم يكن فاعلاً بكل الأنحاء والاعتبارات[1] .
ويمكن القول بأنه من المحتمل أن يفهم ذلك الابهام من موقع النظر إلى أن «اللاحق» ينبيء عن نفسه في «السابق» ، وذلك من قبيل الإنباء الجزئي ، وعلى سبيل التضمن الجزئي : إن «البذرة الملكوتية» هي التي تبرز في غابة الخطيئة ، متحولةً من الأدنى إلى الأعلى في صراعها ضد هذه الأخيرة . وهي (أي البذرة) وإن ظهرت في «البَعْد» بمثابتها كلاً مطلقاً يمحو ويجبّ ما سبقه ، فإنها تظل تمثل شكلاً من أشكال النمو الذاتي ، الذي يقترب ، على نحو أو آخر ، من عملية نمو تاريخية ما وبمعنى ما .

وإذا ما ظهر الأمر حتى اللحظة الأخيرة من وجود «السابق» ، أي «عالم الخطيئة» ، على أنه ذو سياق تاريخي ، فإنه ـ بعدئذ ـ أي مع اندحار هذا العالم ، يبرز وقد تنصل من التاريخ وخرج منه مرة واحدة وإلى الأبد . وهذا ، بدوره ، يلزم بالقول بأن «الملكوت» ، كما هو مقدم هنا ، من طراز وجودي لا تدانيه كل الطرز الوجودية الأخرى . وفي هذه النقطة النوعية ، يطلق يسوع المسيح المرقسي مقارنة بين كلا «الزمانين» العظيمين ، هذا الزمان ، وذاك الذي سيأتي مع «الحياة الأبدية» :

«أما في هذا الزمان فبيوتاً وإخوة وأخواتٍ وأمهات وبنينَ وحقولاً مع اضطهاداتٍ وأما في الدهر الآتي فالحياة الأبدية . وكثيرون من الأولين يكونون آخِرين ومن الآخِرين يكونون أوّلين»[2] .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فلعلنا نغدو في الحال الذي يتيح لنا أن نتبين ، عن قرب ، الموقع الهام ، بل الهام جداً الذي يشغله الموت في المسيحية . فهذا الأخير وإنْ بدا بمثابته موتاً ، فإنه ينطوي على نقيضه وبديله ، في آن واحد وسياقين اثنين ، وهو الحياة . وجدير بالقول ـ في هذا المنعطف الدقيق من فهم المسيحية العقيدية ـ أنها ، بحلّها لمسألة الموت بطريقتها هذه ، حصدت ثماراً كثيرة باتجاه التمكين لأقدامها في أوساط المثقلين بأعباء وهموم هذه الحياة . فلقد جعلت من الموت بوابة

---

1) كارل ياسبرز : فلاسفة انسانيون ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .
2) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ١٠/ ٣٠-٣١ .

تقود إلى «الحياة الحقة» . ومن ثم ، فإن افتقاد أولئك لتلك الحياة لا ينطوي على خسران بقدْر ما ومعنى ما ، وإنما يفتح الأبواب كاملةً أمام الكسب الأعظم ، أي الذي لا يدانيه كسب . ومن هنا ، كانت قوة المسيحية ـ خصوصاً في مراحلها الباكرة ـ على تحفيز من عنتهم بـ «المثقلين» ، وذلك باتجاه احتقار عالمهم المثقل بالأسى ، ووضعه بين قوسين .

وقد نكون مخولين بالقول بأن أحد أشكال التفوق الكبير الذي حققته العقيدة الجديدة على تلك العتيقة (اليهودية) كمن ، بالضبط ، في اجابتها الطريفة «الحميمة» عن مسألة الموت[1] ؛ هذا مع العلم أن تلك الاجابة لم تنفرد بها المسيحية أو تستحدثها من خواء تاريخي ديني ، بل كان للتصورات الرؤ ياوية اليهودية الأخيرة دور في الحث على الوصول إليها وعلى التمحور حولها في عالم غدا الموت فيه ، فعلاً وحقاً ، أفضل من الحياة . ومن خصوصية الموقف الهامة والملفتة والغنية بالدلالات ان «الموت» المسيحي ـ في المراحل المشار إليها ، ماإنْ اكتسب ذلك البعد الحياتي المحفُز حتى انقلب ، فعلاً وحقاً ، الى قوة جماهيرية غامرة كان من شأنها أن عبأت جماهير «المثقلين بأعباء الحياة» ضد سلطة المرابين والمستغلين من سادة العبيد وكبار الملاك العقاريين .

ومن العناصر البالغة الأثر في العقيدة المسيحية اليسوعية ما نواجهه في إطار وضعية من الاغتراب والغربة تهيمن في مرحلة ما قبل الموت . وعلينا في حقيقة الأمر أن نعترف بأننا نواجه على هذا الصعيد مواقف خطيرة الدلالات والأبعاد بالنسبة إلى تكون تلك العقيدة وانتشارها على نحو هائل في الأوساط الشعبية الفقيرة والمفقرة . ولقد كنا واجهنا بعض تلك المواقف لدى متّى الانجيلي ، ونواجه بعضها الآخر ، هنا ، في النص الانجيلي المرقسي . فالصرخة المدوّية التي اطلقها يسوع المصلوب

---

١) جاك شورون يدرك في كتابه (الموت في الفكر الغربي) أهمية الموت في الظفر الـذي حققته المسيحية على ما سبقها وما عاصرها من أديان وتيارات فكرية . ولكنه إذ يفهم هذه الأهمية على صعيد الوضعية الفردية للمؤمنين الأوائل ، فإنه يطيح بالدور التاريخي الجماعي أو يضعف منه ، ذلك الدور الذي مارسه «الموت» في تبلور المسيحية وانتشارها . (انظر الكتاب المذكور ضمن سلسلة : عالم المعرفة ، ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام ، الكويت ابريل ١٩٨٤ ، ص ٨٧) .

قبل «رفعه» تمنح ما نقوله الكثير من المصداقية . ان الشعور بالغربة والاغتراب والانسحاق لا يقتصر على هذا العالم المباشر ؛ بل ان تجربة المصلوب تُري ان ذلك الشعور رافقه حتى اللحظات الأخيرة وبالرغم من كل التوسّل والنداء الذي اطلقه باتجاه الرب الاله : إيلي ايلي ! لمّا شبقتني (الهي الهي ! لماذا تركتني) ؟

ذلك النداء اليسوعي المتوي أوصل اليأس المسيحي والشك في هذا العالم الى حدودهما القصوى التي التقت بتخوم العالم الآخر ، عالم الرب الالـه (الآب) . ويتضح الأمر أكثر وبمأساويةأعمق لدى مرقس الانجيلي ، الذي يقدم الينا يسوع المسيح وقد وضع تعارضاً كلياً بينه وبين وطنه وأقاربه وبيته ، بحيث لا يعود الأمر يحتمل اكثر من رفض هذه جميعاً والتوجه إلى عالم آخر . لقد قدم لنا مرقس صورة حية حول ذلك الموقف ، الذي اخترقتـه لحظتـان اثنتـان هامتـان ، لحظـة الانتماء الاجتماعي الطبقي ليسوع المسيح ، ولحظة القدرة الخلاصية الهائلة التي يستحـوذ عليها . يقول مرقس الانجيلي محدثاً عن ذلك مايلي :

«ولما كان السبتُ طفق يعلّم في المجمع وكثيرون إذ سمعوا بُهتوا من تعليمه قائلين من أين لهذا هذه كلُّها وما هذه الحكمة التي اعطيها والقواتُ التي يُجرى مثلُها على يديه . أليس هذا هو النّجارَ ابنَ مريمَ وأخا يعقوب ويوسي ويهوذا وسمعانَ . أوَلَيْست أخواتُهُ ههنا عندنا . وكانوا يشكّون فيه . فقـال لهـم يسوع إنه لا يكون نبي بلا كرامة إلا في وطنه وبين أقاربه وفي بيته»[1]

ان ذينك الموقفين ، الأول الذي على الصليب والثاني الذي بين الأقارب وفي البيت وفي الوطن ، يقدمان أنموذجاً محورياً لوضعية الاغتراب اليسوعي المسيحي . وإذا كان الموقف الثاني تجسيداً تاماً للتناقض الأعظم بين الـ «هذا» و الـ «ذاك» ، أي بين الخارج والداخل وبين الأنا الغريب والأنا القريب ، فان الموقف الأول وإنْ قام على العتاب والشك وبعض القنوط أو معظمه في «إيلي» ، فانه ظل يمثل لوحة تنبعث منها ألوان العالم الآخر ، عالم التآخي بين الذات والموضوع والأنا والهو ، أي العالم الذي على الاغتراب أن يزول فيه إلى الأبد . إذ هاهنا ، يغدو المرء «في وطنه وبين أقاربه وفي بيته» .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٦/ ٢ـ٤ .

ان النص المرقسي المأتي عليه يجعلنا نرى في يسوع المسيح الحلقة النهائية القصوى ، التي تتم فيها عملية الاغتراب بأشكالها ووتائرها القصوى ، بحيث يغدو «هذا العالم» أمام الحسم الوحيد «العادل» ، وهو أن ينهار دون رجعة وأن ينشأ على انقاضه العالم «الجديد» . ومن هنا ، كان هاماً وضرورياً أن يعيش يسوع المسيح متألماً معذباً شريداً طريداً «لا يجد مكاناً يسند رأسه إليه» . لأن ذلك يمثل شرطاً لتحقيق العالم النقيض له. وبيّن أن فكرة الاغتراب تكتسب ، هنا ، دوراً مركزياً . وفي هذا السياق ، نلاحظ أن تلك الفكرة وإن أتت في النص المرقسي بطابع ديني ماساوي ، إلا أنها تستطيع أن تقدم لنا ـ في حال إحالتها إلى أصولها وجذورها الاجتماعية المشخصة ـ ثبتاً ضخماً بالآلام والعذابات التي كان على العبيد وفقراء الفلاحين ومشردي المدن أن يعانوا منها ويدفعوا ثمنها على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية . وسوف نواجه هذا الموقف الاغترابي في موقع آخر من النص المرقسي ، حينما يتحدث يسوع المسيح عن الموازنة بين الانسان والعالم ، الانسان الذي يكسب العالم ويخسر نفسه ، أي يخسر «يوم الدينونة» .

ان مرقس يقدم لنا ، في انجيله ، لوحة أعيد فيها ترتيب الموقف المنبثق عن حلول يوم الدينونة . وهي لوحة تبرز المصائر التي على الجميع أن يواجهوها وفق ما فعلوه من قبل . فمن كان فوق ، أصبح تحت ؛ ومن كان الأول ، غدا الأخير ؛ ومن ظهر أنه الأدنى قيمة ، تبين أنه الأرفع مقاماً . وبطبيعة الحال ، فإنه يترتب على ذلك أن يعاد النظر في موقع تلك المقولات البشرية من العلاقة بين التاريخ والمطلق . إذ على هذا الأساس ، نجد أنفسنا أمام معطيات من شأنها أن تعمق ما أتينا عليه . فبحسب ذلك ، **يغدو التاريخ وجهاً من أوجه الـ «تحت» و «الأدنى»** ، وذلك بالاعتبارين الوجودي (الانطولوجي) والأخلاقي ؛ في حين أن المطلق يبرز بمثابته التجسيد للـ «فوق» وللـ «أدنى» ، كذلك بالاعتبارين الوجودي والأخلاقي . ومن ثم ، فنحن نلاحظ وكأننا أمام عالمين اثنين متوازيين لا يلتقيان إلا للتصادم وللافصاح عن نفسيهما افصاحاً على سبيل السلب ، أي عبر التأكيد على أن الواحد منهما هو ما ليس ذاك أولاً . أما الوجه الآخر من العلاقة بينهما فيكمن في أن الأول منهما (وهو هذا العالم المادي ـ التاريخي) يظهر وكأنما هو الذي هيأ للثاني

(المطلق اللاتاريخي ـ عالم الملكوت والدينونة) وقدّم له ، وفي أن هذا الأخير يظهر وكأنه «انبثق» عن ذاك ، دون أن يؤدي هذا «الانبثاق» إلى الغاء المصادرة على وجوده «منذ البداءة» .

من هنا وبحسب ذلك ، كانت عملية الانتقال من التاريخ الى المطلق بمثابة تأكيد على هذا الأخير واختبار جدي له من موقع أراده هو نفسه واختاره ، ذلك الاختبار الذي يكتسب هويته وآفاقه ومصائره عبر «العذاب» و «الصراع» ضد «الشر» المطلق ممثلاً بالطواغيت والمسحاء الدجالين . وبهذا التوجه ، نستطيع أن نرى في عملية الانتقال تلك تحولاً من «مطلق بدئي» إلى «مطلق ناجز» ، وذلك عبر جسور من الاختبار المرير والمديد ممثلاً بـ «العالم التاريخي» القائم على المتناقضات والمتعارضات والصراعات . وبتعبير منطقي يمكن القول ، إنها (أي عملية الانتقال المذكورة) تحول من «هُوية بدئية» إلى «هوية ناجزة» من خلال «تناقض» ينطوي على احتمالات الصراع .

هكذا ، حلت المسيحية «الإشكالية العظمى» حيث ردّت الوجود إلى ثلاثة أنساق كبرى ، ما قبل الخطيئة ، والخطيئة ، وما بعدها . أما النسق الأول فيمثل الهوية البدئية ، والنسق الثاني يجسد التاريخ ، في حين أن النسق الثالث ينطوي على ذروة الوجود المتمثلة بالهوية الناجزة . ومن البيّن أن النسق الوجودي الثاني أريد له أن يكون عقوبة لفعل الخطيئة ، هذه الخطيئة التي تتجلى بـ «العمل» و «الإنجاب» و «الثروة» و «التخاصم» الخ . . . ، بحيث أن ما سيأتي بعدها لابد أن يرفع أشكال التجلي هذه كلها وان يتجاوزها تجاوزاً تاماً . ومن هنا ، ربما كان النسق الوجودي الثالث يجسد صدى من أصداء شيوعية بدائية يعيش في ظلها الجميع سعداء سعادة مطلقة ، أي غير مشروطة بالعمل والزواج ، وذلك من النمط الذي يتآخى فيها الآب والابن والروح القدس كما يتآخى عبر هؤلاء «الأسد والجحش والحمل» . ان مشروع الخلاص المسيحي يغدو ، والحال كذلك ، مشروع إنهاء وتذويب جدلية الحياة والموت ، وذلك لصالح «الموت» الذي يقوم على أنه معْبر إلى «الحياة» . وقمين بنا أن نشير إلى أن الجدلية اللاهوتية ، التي ينطوي عليها تصورا الموت والحياة لدى المسيحية ، تبرز بصفتها تعبيراً ضرورياً عن واقع الحال المباشر

والمشخص ، الذي أسفر ـ في تفاعله وتحوله ـ عن نشوء تيارين أو اتجاهين أو رؤيتين أو عالمين ؛ الواحد منهما يرتد ، في بعض أصوله ومقوماته ، إلى البنية العقيدية اليهودية ، في حين أن الثاني يجد أسباب ومقومات تماسكه واستمراره ـ على نحو أو آخر ـ في بحر من الاضطهادات والصعوبات والصراعات والمزالق . أما هذا العالم الثاني فإنه وإنْ لم يكن بعدُ قد غدا المهيمنَ السائد في حياة الناس ، إلا أنه ظل يجسد الوضعية الأكثر استجابة لاحتياجات ومطامح أولئك الذين صنعوا «الخير» دون أن تتاح لهم امكانات امتلاك ثماره وتحويلها إلى حوافز تغني شخصياتهم ومصائرهم . فهو ، والأمر كذلك ، الأعمق والأغنى والأكثر حميميّة وديمومة وجوّانية . وإذا كانت المقاييس بهذه الصيغة ، فإن ربح ذلك العالم (اليهودي) المستنفد والمُستخوى والذي غدا متعارضاً تعارضاً تاماً مع «الذات الانسانية» ، لا يقدّم في شيء إذا خسر الانسان نفسه لقاء ذلك ، أي إذا طوّح بتلك الذات الانسانية ثمناً لذلك :

«ماذا ينفع الانسانَ لو ربح العالم كله وخسر نفسه . أمْ ماذا يعطي الانسانُ فداءً عن نفسه»[1]

في هذا الموقف المرهف من المسألة والذي يطرح قضية **«الاغتراب الانساني»** على النحو الديني التأملي ـ المجرد ، يواجهنا تعارض قطعي وصارم ، على الصعيدين الوجودي والأخلاقي ، بين عالمين اثنين نستطيع أن نعتبر الأول منهما «موضوعاً» والثاني «ذاتاً» . وعلى الرغم من علاقة التعارض القطعي والصارم بينهما ، فان حداً ضرورياً من التضايف يجمع بينهما ويشترط وجودهما ويخترق بنيتيهما . وإذا تحدثنا عن مثل هذا الحدّ التضايفي بينهما ، فإنما الى حين ينتصر الثاني على الأول ويتجاوزه كلياً . ومن ثم ، فتصعيد الموقف المعني هنا لابد وأن يقود إلى تعميق التعارض بينهما ، بحيث يبلغ تلك القطعية الصارمة . وإذا كانت اليهودية (الطقوسية في أساس الأمر وعموميته) تلح على «الموضوع» ، فإنها ـ بذلك ـ تكون قد ضحت بـ «ذات» هذا الموضوع «و بـ «نفسه» أو بـ «روحه» . وهذا ، بدوره ، يطرح العلاقة بين هذه الذات وذاك الموضوع من حيث هي علاقة بين الفعل الانساني الطامح

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٨/ ٣٦-٣٧ .

للانعتاق من الاغتراب والتشيء والإفقار ، وبين الجهود الكثيفة التي تبذل من أجل المحافظة على العالم القديم الذي يقوم أساساً على وضعية الاغتراب والتشيء والإفقار هذه .

ان الرد الكبير ، الذي وجهته المسيحية إلى اليهودية تلك ، لم يكن ليخرج عن دائرة أحادية الجانب . فإذا كان خصمها التاريخي (الطقوسي) يؤكد تأكيداً مضخماً على «الموضوع» ، أي على اللحظة الطقوسية الخارجية الشكلية ، فإنها هي (المسيحية) تجعل من «الذات» المتمثلة بلحظة تعبدية داخلية محور الموقف كله ، مجملاً ومفصلاً . وهذا ما جعلها تلتقي - على الصعيد الذهني التوجّهي (المنهجي) - بخصمها ذاك ، وإنْ تم ذلك عبر قناة أخرى ، أي عبر التأكيد على واحد من الطرفين المذكورين . نضيف إلى ذلك أن هذا الموقف كان ، في موقعه من بنية الدين الجديد ، من القوة والهيمنة بمكان بحيث أنه تغلب على غيره من العناصر المرافقة له والتي انطوت على توجه دنيوي (ذي أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية) . أما أنه قد تغلب فعلاً وأصبح المهيمن أساساً ، فإن ذلك عنى - ضمن ما عناه - أن يتحول إلى ايديولوجيا دينية سياسية في أيدي السلطة السياسية مباشرة وعلى نحو منظم وممنهج عنه .

ان التجادل اللاهوتي في المسيحية كان من شأنه ، والحال بالصيغة التي أتينا عليها ، أن يلفظ من بنيانه كل العناصر التي أخذت - في نظر «العِلْية» من الطبقات والفئات الاجتماعية - تتحول شيئاً فشيئاً وبأشكال «باطنية» وعلنية إلى نوع من أنواع الزندقة الاجتماعية السياسية والدينية . فالتعارض بين «الغني» و «الملكوت» أولاً والوقوف في صف الجياع والمحرومين ثانياً ، ان هذا وذاك كليهما إذ فُهما على أنهما وضعية اجتماعية واقتصادية محددة تترتب عليها مواقف سياسية فعلية ، فإنهما صُفّيا وأبعدا من ذلك البنيان عبر انتزاعهما من الوضعية المعنية المشخصة أولاً ، وعن طريق إكسابهما بعداً داخلياً ذاتوياً ثانياً يلح على إدانة الخارجي والظاهري والعيني . بتعبير آخر نقول ، ان تلك العملية المركبة تمت باتجاهين اثنين اشترطا بعضهما اشتراطاً ضرورياً ؛ الأول منهما تمثل بتهشيم الوظيفية التي نيطت بالتعارض المشار إليه ، ومن ثم بمنحه وظيفية أخرى تنطلق من احتياجات الدولة (الامبراطورية) المهيمنة . أما الاتجاه الثاني فقد نهض على اعادة النظر في المصطلح بنيوياً ، بحيث

يكف «الغني» عن أن يكون غني المال ، كما يكف «الفقير» عن أن يكون فقير المال والوفرة الاقتصادية .

لقد اخترقت تلك الوضعيةَ عمليةٌ تصنيفية أخرى انطلقت من اعتبارات عقيدية تستجيب للوظيفية الجديدة ، وذلك من خلال القول بتعارض وجودي (انطولوجي) واخلاقي كلي بين عالمين اثنين ، هما الروح والجسد ، والذات والموضوع ، والجوّاني والبرّاني ؛ فغدا الفقير - وفق ذلك - فقير العالم الأول (الروحي الذاتي الجواني) ، في حين أصبح الغنيُّ الغنيَّ فيه وبه ومن موقعه . أما العالم الثاني فقد اعتُبر نافلاً في عملية استقصاء ذلك التعارض . ظهر ذلك بحلٍّ اعتبر اساسياً هو ان العالم المشار إليه غير قادر - في جوهره - على الدخول في نسيج العالم الأول ، لأنه لا يشكل نداً له على الصعيدين المومى إليهما (الوجودي والأخلاقي) . ولكنه (أي العالم الثاني ، الجسدي الموضوعي البراني) يبقى مع ذلك ، أو بفضل ذلك فاعلاً في عملية التحديد تلك . أما فاعليته هذه فتفصح عن نفسها من موقع كونه يمثل تحديداً سلبياً لذلك العالم (الروحي . . .) . وهذا يشير إلى أن تصور «الفقر» إذ يجري تناوله في ضوء الجسد والموضوع والبراني ، فإنما للتشديد على روحيته وذاتيته وجوانيته أولاً ، وعلى تعارضه تعارضاً كلياً مع العالم الآخر المقابل له . فكأنما نحن ، هنا ، على صعيد التعريف عبر السلب ، وتدقيق الايجاب في ضوء كونه متعارضاً مع السلب .

ان جدلية التضاد الاقتصادي اللاهوتي بين الغني والملكوت تغدو ، والحال على ماهو عليه ، جدلية التئام الروحي بين هذين الأخيرين ، بحيث يظهران وجهين لوضعية واحدة ، هي الخلاص في حلقته التامة القصوى . وبهذا المعنى ، بالضبط ، يتعين علينا أن نفهم الآية الشهيرة التالية ، ضمن أحد معانيها الرئيسية التي يقدمها يسوع المسيح المرقسي :

«إنه لأسهل ان يدخل الجمل في ثقب الإبرة من ان يدخل غني ملكوت الله»[1] .

وكان يسوع نفسه قد خاطب تلاميذه مؤكداً على صعوبة (وليس استحالة) دخول

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٢٥ .

الاغنياء وذوي الأموال في ملكوت الله :

«ماأعسر على ذوي الأموال أن يدخلوا ملكوت الله . فانذهل التلاميذ لكلماته . فأجاب يسوع ايضاً وقال لهم يابَنِيَّ ماأعسر على المتكلين على الأموال أن يدخلوا ملكوت الله»[1] .

ان التأكيد على صعوبة ذلك (وليس استحالته) لا يتضمن ـ في هذا السياق ـ تقليلاً وإضعافاً لمعارضة يسوع بين الغنى المادي والملكوت الالهي ؛ بالرغم من أنه أمكن اختراق هذا الموقف على أيدي المؤسسة الكنسية لاحقاً . ان ما نواجهه في تلك الأيات يعيدنا إلى ما قلناه عن أهمية «الموت» المسيحي : ان حرمان «الغني» من دخول ملكوت الله لم يكن ، في حينه وضمن وجه من أوجه الموقف المشخص ، ليعني تأكيداً على الجانب الأخر المقابل فقط ، وهو كون «الفقير» هو وحده صاحب هذا الحق في دخول الملكوت إياه ؛ لقد تضمن ـ إلى جانب ذلك وبعلاقة جدلية متضايفة معه ـ دعوة إلى اعلان الحرب على عالم الأغنياء ليس بهدف جعل الجميع فقراء أو متساوين في الفقر ، وإنما بغية إسقاط العالم المذكور أو إدانته وتقريعه والتشهير به ، أي إدانة آلية الاستغلال التي ينجز هذا العالم وفقها وبحسب احتياجاتها وآفاقها . ان هذا الجانب الأخر من المسألة طرح نفسه في أوساط المفقرين ، بحيث انهم استوعبوا مسيحيتهم هكذا وعلى هذا النحو ، أي من مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المصدَّعة . بيد أن الإخفاق المتلاحق المضطرد الذي أخذ يحيط بتلك «الدعوة» في مراحل لاحقة من ظهور خطرها واتساع معالمه وافصاحه عن آفاقه واحتمالاته ، جعل الجانب الأول (التقابل بين الغنى المادي والفقر الروحي) يبرز اكثر فاكثر وأعمق فأعمق ، ليتحول الى اللحظة الحاسمة والأكثر حضوراً وفاعلية في عالم المؤمنين المسيحيين ، بحيث اكتشفت السلطة السياسية الدينية (الايديولوجية) فضائل هذا الجانب من المسألة وعملت على أن تجعل منه البناء الديني الأساسي المهيمن . وجدير بالإشارة إلى أن الأناجيل مترعة بتلك النصوص التي تندرج في إطار الجانب المعني . فالتأكيد على اللحظة الروحية والحياة الداخلية (الجوانية) نواجهه في النص المرقسي بصيغ حادة مشددة ، بحيث

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٢٣-٢٤ .

نحسب أن المسألة كلها تدور حول ذلك . ان يسوع المرقسي يعلن أن «الداخل» هو وحده الذي يمكّن من صنع «النقاء» و «الصفاء» ، ومن ثم «الخير» ؛ كما يعلن أنه (الداخل) هو وحده ، أيضاً ، ما يجعل من «الخارج» مأوى لـ «الـزيف» و «الزيغ» ، ومن ثم «الشر» :

«لاشيء مما هو خارج عن الانسان إذا دخله يمكن أن ينجسه بل ما يخرج من الانسان هو الذي ينجس الانسان . . . أما تفهمون أن كل ماهو خارجٌ إذا دخل الانسان لايمكن أن ينجسه . لأنه لا يدخل في قلبه بل في الجوف ويذهب إلى المخرج وتُنقّى به جميع الأطعمة»[1] .

وكان متّى الانجيلي قد الح على ذلك التعارض بين الداخل والخارج ، حيث اعلن بلسان يسوع المسيح التحذير التالي الذي وجهه للفريسيين وغيرهم :

«الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون والمراءُون فانكم تنقّـون خارج الـكأس والجام وداخلهما مملوءٌ خطْفاً ودعارة . أيها الفريسي الأعمـى نقِّ أولاً داخـل الكأس والجام حتى يتطهر خارجُهما أيضـاً»[2] .

ان الموقف ، كما هومقدم في السياق النصي المطروح ، لا يحتمل وجود حدّ ما من التنازل ، من أي مستوى كان وبأي درجة كانت ، على حساب «الداخل» . وهذا ما سمح بالانتقال إلى الخطوة التالية ، وهي تلك التي تتمثل بالإقرار بالأمر «الخارجي» المباشر، أي الراهن القائم ، والتنظير له في ضوء التوجه الكثيف إليه من حيث هو ذو بعدين اثنين ، كلاهما قمين بالوجود وجدير به ، وكلاهما ضروري من أجل تحقيق تصور الخلاص ، مع الاختلاف العميق في مسوغات وجود كل منهما . وإذا كان هذان الاثنان يقعان ضمن علاقة تضايفية بالنسبة إلى بعضهما ، فإن واحداً منهما ـ وهو الله أو الملكوت ـ هو الجوهـري والأسـاسي في تحـديد مصائـر مرحلـة «ما قبل الملكوت» ، أي مرحلة التاريخ ، كما حددناها في موضع سابق . ومن الهام ان يضاف أن جوهرية «الملكوت» هذا لا تنطوي ، مباشرةً ، على ميل للانتقاص من شرعية وجود البعد الثاني ، الذي هو العالم المادي .

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ١٥ ، ١٨ـ ١٩ .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٣/ ٢٥ـ٢٦ .

في تلك الوضعية ، نلاحظ لوناً من ألوان إضعاف التعارض الثنائي الذي أتينا على ذكره بين الروحي والجسدي الخ . . أما مسوغ ذلك فيمكن تبينه في الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المباشرة ، التي من شأن الخضوع لها أن يُلح على الجانب «الآخر» بعين الاعتبار الأولي . وإذا ترجمنا هذا الموقف الى اللغة الاقتصادية والسياسية ، وجدنا أنفسنا أمام المطلب التالي ، الذي حدده يسوع المسيح المرقسي بكثير من الدقة في التعبير السياسي ومن الضبط لجدلية التعارض والتضايف بين الروحي والجسدي ، الجواني والبراني ، الداخلي والخارجي :

«أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1] .

ان في ذلك المطلب توجهاً لتحويل العقيدة الجديدة إلى أحد الأنساق الدينية السلطوية الفاعلة فعلاً «دنيوياً» مباشراً . ولعلنا نقول ، من مثل هذا الموقع انطُلق ، لاحقاً ، إلى الهدف الكبير ، وهو جعل المسيحية البولسية دين الامبراطورية الرسمي والملزم . ونحن نستطيع أن نرى في ذلك المطلب أحد أشكال الامتداد الديني لبعض النتائج التي قادت إليها الإسينية ، وربما كذلك الفريسية . ولعلنا نجد صيغة أخرى من صيغ ذلك المطلب متمثلةً في التأكيد على «القدر الالهي» بمثابته نقطة الانطلاق والانتهاء للفعل البشري (والكوني عموماً) . ومن ثم ، فليس من قوة قادرة على تغيير مسار هذا الكون على نحو يحرف ذلك القدر عن مصائره الذاتية ، أي التي تحددت ووجدت صيغها - في القبل والآن والبعد - في الفعل الالهي المستديم والمطلق . ان الاعتراف بالراهن والاقرار به والانطلاق منه ، من حيث هو وعلى عواهنه ، يمثل - هنا - أحد مستلزمات التقيد بـ «القدر الالهي» . اما الحقل الذي يبرز فيه هذا الأخير فهو ، كما لاحظنا ، ذو طابع كوني شمولي . فإذا امكن تحديد العلاقة بين الله وقيصر (الدين والسلطة) من موقعه ، فإنه يمكن ، بل يجب أن تحدد العلاقات الانسانية الاجتماعية الأخرى أيضاً من نفس الموقع .

من ذلك ، على سبيل المثال ، تبرز تلك العلاقة التي تحولت مع الزمن إلى عنوان كبير للوضعية المسيحية التي نحن بصدد البحث فيها ؛ تلك هي العلاقة «الزوجية» .

إن «الزواج» يجسد ، بحسب عقيدة «القدر الالهي» ، علاقة مقدسة بين

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ١٢ / ١٧ .

طرفين اثنين متكافئين في واجب احترام هذه العلاقة . ومن الملاحظ أننا حددنا ذلك التكافؤ ، من حيث الأساس والعموم ، بالالتزام بضرورة الحفاظ على العلاقة الزوجية المعنية . ذلك لأننا حيث نبدأ بما قبل هذه الأخيرة وننتهي إلى ما بعدها ، فإننا نواجه وضعية أخرى تتمثل ، تحديداً ، بـ «التبعيّة» ، تبعية المرأة للرجل بالاعتبارات الوجودية التكوينية والاخلاقية والذهنية (العقلية) . ومن هنا ، كان إضفاء القداسة على العلاقة الزوجية غير موجّه ، من حيث الأساس ، نحو هذه العلاقة ، بقدر ما يفصح عن نفسه بمثابته وجهاً من أوجه القداسة المطلقة لـ «القدر الالهي» . والمهم في ذلك ملاحظة أن ادخال العلاقة المذكورة في دائرة القداسة كان من شأنه أن أخرجها من حيّز النقد والتساؤ ل ؛ شأنها في ذلك شأن كل العلاقات البشرية التي يُضفى عليها طابع مقدس . ومن هذه الزاوية الشديدة الضيق والحساسية ، يمكن القول بأن قداسة العلاقة الزوجية تصح أن تكون مثالاً ينسحب على مجمل العلاقات الاجتماعية والانسانية الأخرى ، ضمن المنظور اليسوعي المسيحي عموماً ، بحيث نصل ـ ضرورةً ـ إلى الاقرار بالواقع الراهن والالتزام به ، من حيث هو خير العوالم الممكنة .

وإنه لمن الدقة التاريخيةالاعلان عن ان تلك الوضعية نواجهها بصيغة اكثر تحديداً وضبطاً مع تبلور «الكاثوليكية» في نطاق التحول الذي لحق بالمسيحية . فالعلاقة بين السلطة السياسية (قيصر) من طرف وجمهور «العامة» من طرف آخر ، تكتسب على هذا المنوال ـ بحسب تلك ، أي الكاثوليكية ـ طابع العلاقة بين الله وقيصر ، أو بين الله وتلك «العامة» من جمهور الفقراء والمُفقرين . وعلى ذلك ، فمنْ يشكك فيها أو يغمز من قناتها ، فضلاً عن امتشاق السلاح في وجهها واعلان الحرب ضدها ، يعتبر خارج «الصراط المستقيم» ؛ فيفقد ، على هذه الطريق ، لا محالة ، امكانية الدخول في ملكوت الله . ذلك لأن

«ماجمعه الله لا يفرقه انسان»[١] .

ان روح المحافظة الاجتماعية والخمول التاريخي يهيمنان ، كما هو ملاحظ وبيّن ، على هذا اليسوع المسيح الذي لا يهاجم الاوضاع الانسانية بقدر ما يلحف على

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٩

قيمتها ، كما اشرنا الى ذلك سابقاً على لسان كارل ياسبرز ؛ فهو لا يستطيع الاعلان عن أنه قادر على شغل مكان ذاك اليسوع المسيح ، الذي يعلنها حرباً كبرى على «الراهن» ، بكل مافيه من أوضاع مُهينة مُذِلّة للانسان ، ومناوئة لـ «الله» ، ومتعارضة مع ارادته :

«إني جئت لألقيَ ناراً على الأرض وما أريد إلا اضطرامها . ولي صبغةٌ أصطبغ بها وما أشدَّ تضايقي حتى تتم . اتظنون أني جئت لألقي على الأرض سلاما . أقول لكم كلا بل شقاقاً»[1] .

ان يسوع المسيح المكافح هذا يحمل تباشير صراع شامل بين الجميع من شأنه أن يجسد مقدمة ليوم الدينونة ، حيث يحاسب الجميع عما فعلوه . وفي ضوء ذلك ، نلاحظ أن تلك المواقف جميعاً ، في صعودها وهبوطها ، في التهابها وخمودها ، تقدم انموذجاً متميزاً لما تبيّناه جدلاً لاهوتياً حيّاً استطاع ، في حينه وعلى امتداد فترة طويلة ، أن يحرض ويحفز على توليد جملة كبرى من احتمالات التفسير والتأويل للنصوص الإنجيلية والاجتهاد في فهمها . ومن نافل القول أن اللحظة الاجتماعية المشخصة ، وما رافقها من خصومات وصراعات ايديولوجية ، كمنت ـ في التحليل الأخير ـ وراء الحسم في هذا التفسير أو ذاك وفي هذا الاجتهاد أو التأويل أو ذاك . نضيف إلى ذلك أن تلك اللحظة الاجتماعية لم تكن ذات نسيج رئيسي واحد ، ومن ثم لم تكن ذات بعد واحد ، بل كانت مخترقة من اكثر من واحد من أمثال هذا الأخير . فقد يكون القول صحيحا بأن النص الانجيلي المرقسي ، بحسب ما تشير إليه بعض المناحي اللغوية اللاتينية المستخدمة فيه وتوحي به ، كُتب في روما الامبراطورية[2] . واذا كان الأمر كذلك حقاً ، فإنه سوف يتطلب منا أن نوسع دائرة اللحظة الاجتماعية المشار إليها من قبلُ ، بحيث يغدو ضروريا أن نضيف النسيج الاجتماعي الطبقي في المجتمع العبودي الروماني ، خصوصاً ، إلى النسيج الاجتماعي الطبقي الزراعي ذي النمطية المشاعية القروية في فلسطين .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١٢/ ٤٩ ـ ٥١ .

٢) انظر في ذلك : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤ .

ان التناقض الاجتماعي في النسيج الثاني (الفلسطيني) لم يكن ليرقى إلى اكثر من «الخصومة» على الصعيد الذهني . وإذا كان هذا النمط من التناقض قد نهض ، من حيث الأساس والعمومية ، على العلاقة الاقتصادية الطبقية بين «الملكية» و «الحيازة» ، ومن ثم بين «المالك» و «الحائز» ، فان النمط الثاني من التناقض في النسيج الاجتماعي الروماني ارتكز ، كذلك من حيث الأساس والعمومية ، على العلاقة الاقتصادية الطبقية بين «الملكية» و «اللاملكية» ، ومن ثم بين «المالك» و «اللامالك» . فهنا ، نواجه وضعية تنطوي على اكثر من احتمال وتوجه اجتماعيين طبقيين . أما هذان النمطان ، بدورهما ، فقد وجدا التعبير عنهما ذهنياً دينياً في كثير من النصوص الانجيلية ، التي أفصحت عن التناقض الطبقي الواقعي بصيغ ذهنية تمثلت بـ «الخصومة» مرةً ، وبـ «التآخي» مرة أخرى ، و «بالصراع» مرة ثالثة . لكن ما يلفت النظر ، على هذا الصعيد ،، أن ذلك «الصراع» إذ ظهر بصيغ دينية انجيلية (على نحو ما رأيناه مثلاً في اعلان يسوع عن أنه أتى ليشعل الأرض ناراً ضد الخطأة والظَّلَمة ومناهضي الملكوت) ، فإنه حسم ـ في نهاية الأمر وكما أوضحنا ـ لصالح موقف نكوصي تم عبر انتزاعه من الوضعية المشخصة والمباشرة وبإكسابه بعداً دينياً ذاتوياً .

هكذا ، تتضح أمامنا النصوص الانجيلية المعنية ، وخصوصاً منها ما أنجزت كتابته في روما ، بمثابتها نصوصاً متعددة الألوان والتوجهات ، وبصفتها لوحة ذهنية عبرت عن واقع الحال في مناطق الامبراطورية الرومانية ، مجتمعةً ومنفردة . وإذا تابعنا ذلك التعدد من موقع العلاقة الكائنة بين تلك النصوص من طرف وبين ماسبقها من نصوص اسطورية متحدرة من الشرق العربي القديم من طرف آخر ، تبيّنا ـ ونحن نتقصى الدلالات المشتركة بين الفريقين المذكورين ـ أن هذه الأخيرة (الدلالات) تمس اكثر العناصر خصوصية وأهمية في تكوين البنية الذهنية المسيحية اليسوعية والأخرى الشرقية القديمة . هذا الأمر يبرز ، بصورة خاصة ، على صعيد الجذور الاقتصادية الجغرافية للألوهية لتينك البنيتين . فتصور «السماء» وما يكمن خلفه من مثل تلك الجذور البعيدة العميقة ، يفصح عن وجود قاسم مشترك كبير بين الفريقين المعنيين . أما طبيعة العلاقة القائمة بينهما فتعلن عن نفسها بصفتها ترائيَّةَ الشخصية . فـ «السماء» هي البقعة المرتفعة ، أي التي تربو على بقعة أو بقع

أخرى منخفضة أو أكثر انخفاضاً . وهذا ما واجهناه في الأدب المصري الاسطوري القديم ، مثلاً ، حيث يظهر فيه الاله بمثابته الموجود العليّ (العالي) ، ذلك الموجود الذي تكوّن في تضاعيف الطمي الخصب والمتشكل على ضفاف النيل بعد انسياح مياه الطوفانات الكبيرة والصغيرة ، والنظامية والمفاجئة .

ان ما يهمنا ، هنا ، يكمن في أن يسوع المسيح ، أيضاً ، يجد مكانه الحقيقي ـ بعد سلسلة متلاحقة ومديدة من العذابات الضرورية الكبرى ـ في السماء وعن يمين الرب الاله . فـ «السماء» هي ـ في المساق الكوني الجغرافي والعقيدي المذكور ـ بمثابة قمة الوجود ومركزه ، في آن واحد . والأمر يصبح اكثر عظمة وجلالاً وقداسة (أسرارية) ، حين يكون الجلوس عن «اليمين» . ذلك أن هذا الأخير مظهر كبير من مظاهر اليمن والبركة والخير ، أي الخصب . وإذا ما حدث أن تم الجلوس عن يمين الرب الاله ، فإن من شأن ذلك أن يقود ، ضمناً وضرورة ، إلى اعتبار الجالس والمجلوس إلى جانبه (أي الرب الإله ذاك) جناحين متساويين في الأهمية الذاتية ، وكذلك الزمانية الوجودية . إن اعتبارهما على هذا النحو ، يظهر من حيث هما جناحا الوجود الحق والتام (نذكّر في هذا السياق بتصور الحمَل المذبوح ـ يسوع المسيح ـ منذ بداءة العالم ، أي المندغم بالاله الرب نفسه) . ان يسوع المسيح ، والأمر على ماهو عليه هنا ، هو الذي :

«ارتفع الى السماء وجلس عن يمين الله»[1]

وإذا كان يسوع المسيح قد «ارتفع» إلى الرفيق الأعلى في السماء ، فان هذا لا ينبغي أن يفهم منه أنه كان قبل «الرفع» مقيماً في العالم المادي التحتي . ان ما كان في هذا العالم الأخير لا يعدو أن يكون تجلياً له في شخصيته الناسوتية ؛ أما شخصيته اللاهوتية فمكوثها وتجليها في سدرة المنتهى (العلا) دائماً . وهذا ما يفصح عن سمتيْه الكبريين ، وهما الكونية والشمولية .

وهذا ، من ناحيته ، يقود إلى سمة ثالثة كبرى تهمنا هنا في إطار ما نحن في سبيل تقصيه ، وهي الديمومة الالهية في القبل والآن والبعد[2] . ومن ثم ، نواجه النتيجة

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ١٦/ ١٩ .

٢) يكتب مؤلفو «حواشٍ على المجلد الثالث من الكتاب المقدس» ـ نفس المعطيات المقدمة

التالية على صعيد المسيحية اليسوعية عموماً (والمرقسية من ضمنها) ، وهي ان التعارض بين «الأعلى» و «الأدنى» ، وبين «السّما» و «الدُنا أو الدُنا» لا يمثل ثنائية وجودية مطلقة ، بقدر ما يجسد كيفية التجلي ومنحاه . اللذين يتخذهما يسوع المسيح ، الرب ، في الكون . وإذا قلنا انه يبقى وارداً الأخذ بذلك «التعارض» ، فإنما نعني بذلك احتمال وجوده من موقع جزئي ، أي من خلال النظر إلى العالم «الأرضي المادي» على أنه فاسد أو مفسدٌ في معظمه أولاً ، وعبر الاعتقاد الثابت بأن العالم «السماوي الروحي» كامل ويبقى كاملاً في كليته ثانياً . ومن هذا الموقع الثنائي ، بالضبط ، يتاح لنا أن نحيط بالمسوغات «الالهية الربانية» الكامنة وراء التصور المسيحي اليسوعي عن «الملكوت» الذي يأتي ، فينهي ذلك العالم الأول «التاريخي» ، ويقيم العالم الآخر «المطلق الأبدي» .

في ضوء ذلك الوضع المركب مرحلياً والموحد المتجانس لاحقاً وأبدياً ، نتبين الدلالات اللاهوتية واللغوية الخاصة لمثل النص الانجيلي التالي :

«. . . الذي جاء من العلاء هو أعلى من الكل والذي من الأرض هو أرضي وبالارضيات ينطق والذي أتى من السماء هو فوق الكل»[1] .

أما توزيع الدورين الوجوديين المتقاطبين ، دور يسوع المسيح ودور «الآخرين» ، فيتم ـ وفق ذلك ـ على النحو التالي :

«. . . أنتم من أسفلُ وأنا من فوقُ أنتم من هذا العالم وأنا لست من هذا العالم»[2] .

وعلى هذا ، يغدو متوافقاً مع الموقف اليسوعي المسيحي ، والموقف الكوني عامة ، أن يكون «الرفعُ» دلالة من دلالاته الخصوصية ، وليس ملحقاً مقحماً عليه من

---

= سابقاً ، ص ٤٨٠» ، موضحين العلاقة بين اللاهوتي والناسوتي في شخص يسوع المسيح ، مايلي : «ابن البشر الذي هو في السماء . في هذه العبارة بيان جلي للطبيعتين المتميزتين في المسيح لأنه اوضح فيها ان جوهره الالهي لم يزل موجوداً في السماء حال كونه يظهر انساناً على الارض بأقنومه الالهي وطبيعته الالهية والبشرية» .

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٣/ ٣١ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ٢٣ .

خارج ودخيلاً عليه من موقع آخر غير ذاته ؛ بل ربما اكثر من ذلك ، فمن «الرفع» يُشتق «المرفوع» الذي يتمثل بيسوع المسيح نفسه :

«فقال لهم يسوع إذا رفعتم ابن البشر فحينئذ تعرفون أني أنا هو»[1] .

ان «العلاء» و «السماء» لا يمثلان ، كما هو بيّنٌ نصياً ، الحيز المكاني الذي يشغله يسوع المسيح ، بقدر ماهما تجسيد وتجلٍّ له هو نفسه وفي أخص خصوصياته . من طرف آخر مقابل ومتمم ، لا يمثل هو ، بالنسبة إليهما ، ما تمثله «الذات» بالنسبة إلى «الموضوع» . ذلك لأنه هو ، في آن واحد وعلى نحو تضايفي ، الـذات والموضوع ؛ هو ذات نفسه وموضوع نفسه : إنه الكل بالكل . وجدير بالذكر ان يسوع المسيح ، بما هو عليٌّ سميٌّ ، يعبر عن الخصب الكوني ، وكذلك عن الحكمة الكونية من حيث هو يمتلك «الكلمة» . وهذا ، من طرفه ، يشير إلى أنه (يسوع المسيح) يمكن بل ينبغي النظر إليه - في أخص خصائصه - على أنه مساوٍ ومعادل لتينك الخصيصتين ، السمو (العلو) والخصب . وإذ يكون الأمر على هذا النحو وضمن هذا الأفق ، يصبح مفهوماً أن يقترن «مجيء» يسوع المسيح بهتين الأخيرتين ، وأن يظهر هو نفسه متجلياً فيهما . وإنه ، بالطبع ، سيكون مشهداً هائلاً فظيعاً ووديعاً مطمئناً ، في نفس الآن ، أن يجيء «الابن الوحيد» ممتطياً سحابة من الكون الواعد المعطاء ، لينشر المحبة والبركة والأمل بالخلاص في صفوف المؤمنين المبهوظين بأعباء الحياة ، وليحذر «حلفاء الشيطان» مما يفعلونه من رجاسات في ارجاء الأرض :

«وحينئذ يشاهدون ابن البشر آتياً على سحابة بقوة وجلال عظيمين»[2] .

وإذا ما حدث أن ساور أحداً الشكُّ في ذلك ، فان يسوع المسيح (المخلص) سيكون هو المعنيَّ بذلك ، أي هو وحده الذي بإمكانه التصدي لذلك الشك العارض ، وإظهار الحق المطلق :

«أنتم تدعونني معلماً ورباً وحسناً تقولون لأني كذلك»[3]

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ٢٨ .

2) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٢١/ ٢٧ .

3) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ١٣/ ١٣ .

هكذا تتشابك ثلاث سمات ببعضها بعضاً ، لتكوّن ـ في تشابكها الوظيفي هذا ـ يسوع المسيح . إنها السمو والخصب والخلاص . ونستطيع أن نخطو خطوة أخرى ، حيث نعلن أن تلك السمات تقدم مفتاحاً للاحاطة بالعالم البنيوي ليسوع المسيح . فهو ، بهذا ، يجسد اللوحة البنيوية للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية التي عاش فيها «المثقلون بأعباء الحياة» . إنما هذا التجسيد يظهر على نحو جدلي ؛ والتجسيد الجدلي ـ في هذه الحال ـ يُراد له أن يُظهر يسوع المسيح بمثابته النقيض الكلي والبديل الكلي عن تلك اللوحة «القائمة» ؛ هذا بالرغم من أن قتامة اللوحة المعنية تظهر في يسوع المسيح نفسه ، أي في تجلّيه الناسوتي ، الذي ينبئنا عن الكثير من الآلام والعذابات التي تلحق به في هذا «العالم الارضي» . من موقع تلك المحصلة ، نتبين أمرين يبرزان بصفتهما ذويْ أهمية مبدئية على صعيد مزيد من الاحاطة المعمقة بالنص المسيحي اليسوعي في بنيته الايديولوجية واللغوية . الأمر الأول ينهض على أن تصور الثالوث المقدس يفصح عن نفسه من حيث هو ثالوث السمو والخصب والخلاص . ان الحد الأول (السمو) يمثل الرب عليّاً سميّاً (سماوياً) ، أي في تعاليه بالمعنى اللاهوتي الانطولوجي وبالمعنى اللاهوتي الذاتي ـ الأخلاقي ؛ دون أن يقود ذلك ـ إلاّ للحظة ـ إلى تصور الرب متعالياً في إطارٍ ما من المفارقة الانطولوجية . أما الحد الثاني (الخصب) فيجسد الرابطة الجوهرية بين الرب العليّ والمخلص في عالم الخطيئة . وهذا من شأنه أن يعني أن الحد الثالث (الخلاص) يتقوم بعلاقته بالرب عبر «روحه» ، أي عبر الخصب ، أي «الروح القدس» تخصيصاً . ومن ثم ، فان هذا «الروح» هو ، أيضاً وتحديداً ، روحه ، روحه هو نفسه .

وحيث نبلغ هذا المنعطف الجديد من المسألة ، نواجه ـ ثانية ـ ما كنا قد واجهناه ، في موضع سابق ، من جدلية لاهوتية ملفتة على الصعيدين البنيوي والوظيفي . بيد أن هذه الأخيرة تظهر ، في الحالة التي نحن فيها الآن ، بصيغة متميزة ، هي الصيغة الأكثر جوهرية وبدئية على صعيد تحديد الموقف اليسوعي المسيحي ؛ نعني بذلك صيغة «الثالوث المقدس» . والقضية هذه تتيح القول بأننا اذا ما توغلنا أبعدَ وأعمق في هذا الثالوث ، فإنه سوف يتضح أنه (أي هذا الأخير) هو «الكلمة» بكل حيثياته واحتمالاته . فيسوع المسيح ، الذي أعلن عن نفسه بأنه

المعلّم (والرب) ، يكون ـ بإعلانه هذا عن «معلّميته» ـ قد أجمل الموقف بجوهريته وعموميته : ان «الكلمة» هو «كل شيء» :

«في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمةُ اللهَ . كلٌّ به كُوِّن وبغيره لم يكوَّن شيء مما كُوِّن . فيه كانت الحياة والحياة كانت نورَ الناس . والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه»[1] .

أما الأمر الثاني فيتمثل بظهور يسوع المسيح بمثابته لولب الثالوث المذكور ، أي «الكلمة» . وجدير بالقول ان هذه اللولبية تتجسد بالخصب الكوني ، الذي يلف ـ في هذه الحال ـ شخصية يسوع المسيح ومحيطه من البدء إلى المنتهى . وبيّن ان المسألة إذ تكتسب هذا النسيج الموحد المحدد ، فإنها تفصح عن وجهها الآخر ، وهو الوظيفة الكونية المنوطة بالخصب المنوّه به . اضافةً إلى ذلك ومن موقعه ، لعله من الأهمية الكبيرة بمكان أن نقول ـ في هذا السياق البالغ الحساسية ـ إن الخصب المعني هنا وإن أعلن عن نفسه في جل النصوص الانجيلية (القانونية) بصفته خصباً روحياً ، ومناهضاً للجسد في حالات كثيرة ومتنوعة ، فإن الباحث في تلك النصوص يستطيع أن يصل إلى صورة أخرى له متميزة عن تلك الروحية ، كثيراً أو قليلاً . نقصد بذلك أنه من الممكن أن نتبين خلف الصيغ الروحية للخصب (الانجيلي) صيغاً ومواقف أخرى تفصح ـ بصورة متوسِّطة ومركبة ـ عن الكثير من دلالات ورموز الخصب الجنسي الانساني والطبيعي الكوني .

في سبيل تناولٍ مباشر لتلك الدلالات والرموز ، يجدر بنا أن نتفحص الآيات المنّوية التالية (مع الاشارة إلى أننا ، كما هو ملاحظ ، نبحث في الأناجيل القانونية ليس من حيث هي منفردة فقط ، وإنما ـ وبحدّ ما ـ عبر عمليةِ مقارنة تخترقها جميعاً على الصعيدين البنيوي والوظيفي) :

«حينئذ يشبه ملكوت السماوات عشر عذارى أخذْن مصابيحهن وخرجن للقاء العروسين . خمسٌ منهن جاهلات وخمس حكيمات . فأخذت الجاهلات مصابيحهن ولم يأخذن معهن زيتاً . . . فلما ذهبن ليبتعْن وفد العروس ودخل معه المستعدات الى العرس واغلق الباب . وأخيراً أتت بقية العذارى

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ١/ ١ـ٥ .

قائلات ياربُ يارب افتح لنا . فأجاب وقال الحقّ أقول لكُنَّ إني لا اعرفكن» [1] .

هاهنا ، تبرز تلك المحاور الذهنية ، التي طالما واجهنا ما يوازيها ويشير إليها (طبعاً ضمن خصوصية الموقف المشخصة) في الذهنية الاسطورية المتحدرة من الشرق العربي القديم . من تلك المحاور نلاحظ ، على سبيل المثال ، التالية : العذراء ، والعروس ، والعرس ، والباب المغلق ، والدخلة (التي نتبينها ، هنا ، ضمناً) . وهي اذ تبرز في مثل النص الانجيلي الأخير ، فإن أهمية بروزها هذا لا تكمن - بالدرجة الأولى - في أنها تنطوي على دلالة المقارنة الشكلية (المحايدة) . انها تقوم ، من حيث الأساس وكما هو ملاحظ من النص ، على ان تلك المحاور تعلن عن أصداء قوية وعميقة متحدرة من اساطير الجنس الكوني ، تلك الأصداء التي أريد لها ، بقصد ودراية ، أن تكون مغيّبة من دائرة الدين الجديد ، المسيحية اليسوعية .

فـ «الثالوث المقدس» الجديد ، الذي حافظ على الثلاثية الكلاسيكية الهندية والمصرية ، أعيد بناؤه بحيث أنهض على أسس ذكرية . ولعل ذلك انطلق من تنامي النزوع إلى التقشف والتنسك في الارهاصات الأولى من العقيدة الجديدة ، تلك الارهاصات التي برزت وافصحت عن نفسها خصوصاً بصيغة الإسينية [2] . ومن الراجح إلى ما يقترب من التأكد أنه من الصعب أن يفكّر بذلك بمعزل عن واحد من العوامل الكبرى التي كمنت وراء نشوء المسيحية اليسوعية ، عامة ؛ ذلك

---

1) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٥/ ١-٣ ، ١٠-١٢ .

2) انظر حول ذلك مع المقارنة : عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٦ . والباحث المشار اليه والذي يأخذ بذلك التفسير لظاهرة غياب العنصر الانثوي في الثالوث المسيحي من موقع تعاظم اتجاهات التقشف والتنسك ، يعلن ، بتعبير جنسي نافذ ، ان ذلك تأتى عن وضعية القساوسة ذوي الانحرافات الجنسية . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) . وقد سبق أن تعرضنا لدور «الانثى» في الثالوث المسيحي اليسوعي ، حيث أتينا - في سياق آخر - على رأي لودفيج فويرباخ في دور مريم (ماريا) الأم في ذلك الثالوث ، فوجدناه مضيّعاً بين الأب والابن ، الأب الذي يتحجب الابن دون ام جنسية ، والابن الذي يتصل بالأب دون هذه الأخيرة .

هو الاحتجاج الضمني الواقعي احياناً والوهمي اكثر الأحيان ضد الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، التي بلغت ـ في حينه ـ مرحلة الاستنفاد التاريخي ، ودخلت ، من ثم ، أزمة عميقة وشاملة أخذت تحفّز ـ بأشكال متعددة ـ على التفكير بالبدائل التي عليها أن تحل ما هو مطروح على بساط البحث من المشكلات والقضايا الكبيرة والصغيرة .

في اطار تلك الأوضاع المأزومة والمضطربة ، تعاظمت أشكال ووسائل الاستغلال والاضطهاد حيال الفلاحين والمدنيين الفقراء والعبيد وأنصاف العبيد بوتائر قصوى ، بمقياس العصر . ولقد حملت الأزمة إياها وشم الوضعية الفلسطينية خصوصاً ، والوضعية في الامبراطورية الرومانية بصورة عامة . إذ هاهنا ، أخذ بالتبلور تصور أولي ساذج عن عجز «الطبيعة الانسانية» وعن «خطيئة أصلية» اقترفها الانسان ، بحيث يغدو هذا الأخير أمام حاجة قصوى للبحث عن حل خارج هذه الدائرة الانسانية (البشرية) ، أي في عالم «آخر» . ان التصور المذكور وإن لم يكن ، في بنيته ، جديداً تماماً في تلك المرحلة (نشوء المسيحية اليسوعية) ، إلا أنه اكتسب ، هنا ، وظائف وآفاق متميزة بأنها قادت ـ مع غيرها من العوامل ـ إلى إنجاز مهمة المخلص بصفته وجهاً من أوجه «الثالوث المقدس» . ان رفع الأيدي إلى العلاء (السماء) طلباً للنجع والسكينة والسعادة ، كان بمثابة العزوف ـ القسري بمعنى ما ـ عن العالم المشخص ، الذي يحمل كلّ أشكال ووسائل القهر والافقار والابئاس[1] .

---

١) يكتب مؤلفو كتاب Geschichte der Philosophie, Bd. I Berlin 1960, S. 143-144, حول المرحلة التي تكونت فيها المسيحية اليسوعية الباكرة ، مشيرين ـ في سياق ذلك ـ إلى اتجاه الاحتجاج الذي برز في حينه ضد العلاقات الاجتماعية ، التي نظر إليها انصار الدين الجديد ـ اضافة إلى جموع الفقراء ـ على أنها مبعث الاضطهاد والاستغلال ، اللذين كانوا يعيشون تحت وطأتهما : «كانت المسيحية الباكرة ، بالأصل ، تعبيراً عن الاحتجاج السلبي العفوي للجمهور المضطهد من الفقراء المدنيين والفلاحين والعبيد . . . وتحت هذه الظروف ، ظروف عدم رضا الفئات الشعبية التي كانت ـ بالاضافة إلى ذلك ـ غير منظمة وواقعة تحت وطأة انكسار الانتفاضات العبيدية ، نشأت لدى الناس تصورات عن عجز الطبيعة الانسانية وخطيئتها ؛ كما نشأ الأمل بحدوث مساعدة ما ورائية تأتي من فوق ، والتوقع بوصول مخلص سماوي ، مسيح ، يعاقب =

ومن هنا ، يبرز **العزوف** عن الجنس و «**التعفف القسري**» ازاءه . ولكن هذا التعفف وذاك العزوف يبدوان ، هنا ، وكأنهما معادل غير مباشر للتحسر عليه والرغبة اللجوجة ، ولكنْ اليائسة ، فيه . فإذا كان الجنس (ويعني هنا ، ضمن دلالاته المضمنة ، الزواج) الشرّ الذي لابد ان يحدث في هذا العالم الشرير ، في إجماله وعمومه ، فإنه في العالم الآخر (الملائكي ـ الرباني) محظور قطعاً وأبداً ؛ ذلك لأنه يفسد النفس ، إذ يبعدها عن الاهتمام بشؤون عبادة الرب والتبتل له والانقطاع للتأمل في وجهه . وبدلاً منه ، تنشأ آفاق واحتمالات وامكانات جديدة تسمح للمؤمن أن يحقق رغبته الروحية بإشباع عميق . وهذا يشير إلى أن الانسان المخلّص يعيش «يوم القيامة» كالملائكة ، التي تقترب ـ بهذا المعنى وهذا الأفق ـ من الابن والآب[1] :

«. . . في القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون ولكن يكونون كملائكة الله في السماوات»[2] .

ان التحسر على ماهو ليس في اليد ، ينقلب ـ في حالات معينة بضراوة ـ إلى موقف صارم ومتزمت من الرفض والتعفف ، مؤدياً إلى وضع من التقشف والتنسك والانزواء يغدو جارفاً هائلاً . وهذا الوضع يبرز ويتبلور ويتعاظم ، على نحو خاص ومنضبط ، حين يكون مقترناً «بوعي الخطيئة» ، أي بوعي الشعور بالذنب والدّونية «الأصلية» . هاهنا ، نلاحظ أنفسنا أمام عاملين اثنين كبيرين اسهما ، بعمق وعلى نحو مباشر ، في توليد وبلورة ما واجهناه لدى اليهود العبرانيين ، وإن

---

= المضطهدين ويدمر الشر في العالم ، ويقيم مملكة الخير والسعادة والعدالة فيه» .

وجدير بالاهتمام السياق الذي تمت في ضوئه عملية ادانة العلاقات الاجتماعية من قبل جموع الأنصار المؤمنين والفقراء . فهذا السياق يشير الى ان هؤلاء إذ أدانوا العلاقات المعنية ، فانهم اعادوا بناءها دينياً تصورياً ، بحيث غدت في اذهانهم مساوية ومعادلة لـ «المجتمع» عموماً ؛ وعلى ذلك ، يغدو الرفض موجهاً ضد هذا الأخير عموماً وخصوصاً . وتبقى الخطوة الضرورية ، التي هي الانتقال الى «فوق» .

١) سنلاحظ ، فيما بعد ، أن هذا الاتجاه يصبح اكثر وضوحاً وحزماً في اللوحة المسيحية اليسوعية على يدي بولس .

٢) الكتاب المقدس . . انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٢/ ٣٠ .

بصيغة بنيوية وظيفية متميزة كثيراً أو قليلاً ، تحت إطار ما حُدد بـ «المشتهى المزدرى» . العامل الأول تجسد في استحالة تحقيق الرغبات الانسانية الكبرى تحت وطأة الاضطهاد والاستغلال الاجتماعيين الاقتصاديين والسياسيين ، تلك الوطأة التي كانت عنيفة قاسية إلى درجات كبرى . أما العامل الثاني فقد تمثل بما ظهر على أنه موروث لا يشك فيه ، وهو «وعي الخطيئة» . ان كلا العاملين هذين اسهما ، على نحو خفي ومفصح عنه ، في توليد اتجاهات الاحتقار لهذا العام ، بما فيه من «حاجات ـ متع» جنسية . وهنا ، نواجه أحد الحوافز الرئيسية التي كمنت وراء بروز شخصية الأب أو الابن المهيمنة أولاً ، ووراء تغييب دور الأم «الانثى» ثانياً .

وإذا كان الأمر كذلك ، فان المسيحية اليسوعية تغدو **«وعي الخطيئة ووعي الخلاص منها»** ، أي من عالم لا موطىء فيه لقدم بائس مستلب . وجدير بالاشارة إلى ان هذا «العالم» ، الذي يكرس الخطيئة والرذيلة والاستلاب ، وفق ذلك «الوعي»، يتحول في عيون الطامحين للخلاص إلى حالة من الاستفزاز واستنهاض العالم البديل ، حيث لا عين رأت مثله ولا أذن سمعت عن مثيل له . ان الموقف المعني لم يؤد إلى رفض الجنس والسخط عليه وحده ؛ بل إنه قاد ـ كذلك ـ الى ادخال كل خيرات العالم المادي ومظاهر رفاهه في دائرة المحظور والمستهجن ، أي في حقل «الخطيئة والاثم»[1] . ان ذلك ، مجتمعاً ، نتبينه بوضوح وحزم في الموقف الذي أعلنه يسوع المسيح المرقسي حيال الرجل الملتزم بـ «الوصايا» الكبرى ، ولكنْ الغني ، أي «المؤمن الغني أرضياً ـ مادياً» :

«وبينما هو خارج الى الطريق اسرع اليه رجل وجثا له وسأله أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية . . . فنظر إليه يسوع واحبه وقال له واحدة تنقصك اذهبْ وبع كل مالَكَ واعطه للمساكين فيكونَ لك كنزٌ في السماء

---

١) تصور الخطيئة يشغل حيزاً مركزياً هاماً في المسيحية اليسوعية ، وذلك إلى درجة أنها ـ بصفتها ايديولوجيا دينية ـ لم تكن قابلة للتكون والاتساع بعيداً عنه وبمعزل عن حوافزه ومشكلاته . ومن هنا ، يصح ما يعلنه عصام الدين حفني ناصف من أن «محور المسيحية هو ما قصه اليهود من خطيئة آدم ، وبدون هذه القصة تفقد كفارة المسيح كل معنى ويصبح التجسد والصلب والقيامة من الموت عبثاً لا طائل وراءه» . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٢) .

وتعال اتبعني . فاكتأب من هذا الكلام ومضى حزيناً . لأنه كان ذا مال كثير» .

وهنا ، اطلق يسوع المسيح القولة الشهيرة ـ وقد كنا اوردناها سابقاً في مكان وسياق آخرين :

«. . . ماأعسر على ذوي الأموال ان يدخلوا ملكوت الله . . . انه لأسهل ان يدخل الجمل في ثقب الابرة من ان يدخل غني ملكوت الله»[1] .

ضمن ذلك التوجه في موقف يسوع المسيح المرقسي ، نفهم ـ كذلك ـ تلك المواضع الانجيلية التي تفصح عن أصداء جنسية بعيدة ، أو تعلن عن مقارنات جنسية[2] ، أو توحي بما يقود إلى دلالات واشارات جنسية على سبيل الترميز والتضمين .

ان مجمل ما طرحناه باسم يسوع المسيح المرقسي يضعنا أمام علاقة التوتر والقلق والنوسان ، وكذلك الهلع والهول بين المطلق البدئي والمطلق الذي ينجز عبر الفعل التاريخي . ولعلنا نقول ، ان العملية المعنية تتحدد بكونها صعوداً معقداً مركباً ومفعماً بالألم من «الأدنى» إلى «الأعلى» ؛ مع الاضافة الجوهرية بأن هذا التراتب من الادنى الى الاعلى لا يقدم فصل المقال على صعيد المسألة التي نحن بصددها . فـ «الأدنى» هو ، بمعنى انطولوجي (وجودي) وأخلاقي ، أيضاً «أعلى» . ذلك لأن «مبدىء الوجود» لايمكن أن يكون «الأدنى» فقط وعلى عواهنه . ومن هنا ، صح القول بأن «الأدنى» و «الأعلى» يمثلان ـ هنا ـ مستويين أو تجليين اثنين لوضعية واحدة : ان الملكوت قائم دائماً وأبداً ومن حيث البدء ؛ ولكنه يفصح عن نفسه عبر «وعي الإثم والخطيئة» ، أي عبر منازلة هذا الأخير والتغلب عليه . وإذا كان لنا أن نضبط عملية التمرحل الذي تطرأ عليه (الملكوت) ، فاننا نلاحظ ثلاث مراحل على هذا الصعيد ؛ مرحلة الملكوت بذاته ، حيث يكون هو نفسه ذاتاً

---

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ١٠/١٧، ٢١-٢٢، ٢٥ .

2) من ذلك ، مثلاً ، الحديث عن «الصبيان» :

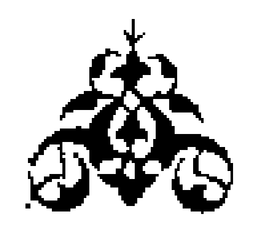
«وقدموا إليه صبياناً ليلمُسَهم فزجر التلاميذ مقدِّميهم . فلما رأى يسوع ذلك اغتاظ وقال لهم دعوا الصبيان يأتون ولاتمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت الله . الحقَّ أقول لكم من لا يقبلْ ملكوت الله مثلَ صبي فلا يدخله . ثم احتضنهم ووضع يديه عليهم وباركهم» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ١٣-١٦) .

وموضوعاً ، ذاتاً لموضوعه وموضوعاً لذاته ؛ ومرحلة الملكوت عبر وعي الإثم والخطيئة ، حيث يعلن عن نفسه من خلال منازلة هذا الوعي المتمثل بالعالم المادي الأرضي ، وحين يجسد هو (أي الملكوت) الذاتَ التي تجد موضوعها مجسداً بهذا العالم الأخير ؛ أخيراً ، مرحلة الملكوت لذاته ، حيث يكون قد أقصى كل مالايتصل به بسبب أو آخر وأصبح المهيمن كلياً وقطعياً ، وحيث يستعيد شخصيته البدئية ، إنما بصيغة الوعي الكامل الشامل وعبر اكتشافه لنفسه ذاتا وموضوعاً ، في آن واحد ، ذاتاً لموضوعه ، وموضوعاً لذاته . من هنا ، ليس إلا من قبيل التبسيط أن ننظر إلى «الأدنى» و«الأعلى» على أنهما متراتبان تراتباً تاريخياً وزمانياً .

لقد عملت المسيحية اليسوعية الانجيلية على اعادة بناء الموقف الوجودي (الكوني)، بحيث كان على «التاريخ» و«التاريخية»أن يسقطا، أو ـ على الأقل ـ أن يتحولا إلى ملحق هشّ من ملاحق «العالم الملكوتي الربّاني» . والمسألة تكمن ، كما لاحظنا ، في النظر إلى أن اللاحق متضمَّن في السابق والى أن السابق قائم في اللاحق ، على نحو غائب قبْلي ، أولاً ؛ كما تكمن في وجود «وعي الإثم والخطيئة» بمثابته عاملاً من عوامل الإثارة والتحفيز والتحريض على اكتشاف «الملكوت الالهي» لذاته منذ«البداءة»وحتى «الانتهاء» . ولابد من الاضافة بأن وعي الاثم والخطيئة ذاك وإن كان تجاوزه شرطاً لتحقيق انتقال الملكوت من حال الوعي «في ذاته» إلى حالة الوعي «لذاته» ، إلا أنه ـ بمعنى ما آخر ـ يُسقَط بصفته تلك لحساب وضعية من الشمول والهيمنة والاطلاقية يتمتع بها الملكوت الالهي منذ البداءة وحتى النهاية .

هكذا اذن ، نجد أمامنا وضعاً شديد التنوع ومترعاً بالاحتمالات والآفاق يطرحه مرقس الانجيلي . وما نحسب ذلك إلا تعبيراً عن عمق الإشكالية ، التي طرحتها المسيحية اليسوعية حتى في صيغتها الانجيلية القانونية . اذ ان هذه الأخيرة تظل ، في التحليل الأخير ، صدى من أصداء الوضعية الاجتماعية المشخصة . ويبقى أن نقول ، أخيراً ، بأننا في هذه الجولة كلها استطعنا أن نسجل الفكرة المبدئية والموجِّهة التالية في سياق ملاحقة «الملكوت الالهي اليسوعي» الذي ، حددناه بـ «المطلق البدئي» ، ذلك المطلق الذي يتحول ، بدوره ، إلى «مطلق ناجز» . تلك الفكرة تكمن في ان التاريخ يختلط بالاسطورة وفي ان الاسطورة تختلط

بالتاريخ ، بحيث نواجه ذلك الملكوت وقد تجاوز هذين الفريقين كليهما (أي التاريخ والأسطورة) ، محققاً - بذلك - نمطاً تلفيقياً من الوضعية الوجودية (الانطولوجية) والأخلاقية القيميّة ، التي تفتح صدرها لكل السائلين السّاعين إلى تسويغ وضعياتهم الاجتماعية ومنحها مصداقية عقيدية دينية رادعة .



## ٣

# لوقا : العهد الجديد المضمّخ بدم الرب ، وتحولٌ من عبق الطبيعة إلى خصب «التجربة الداخلية» ومن هذه إلى تلك

ان تصور «الجنس» ، إذن ، لا يغيب عن عالم المسيحية اليسوعية ، وإنما يكتسب فيه أفقاً تضمينياً ذا خصوصية نسبية تتضح عبر صيغة متميزة من التجادل بينه (أي الجنس بمعنى الخطيئة) وبين الترهّب (بمعنى الفضيلة) . بل ان ذلك التجادل يُقاد إلى درجة التضاد بين طرفيه ؛ مما يدعونا إلى مواجهة السؤ ال الإشكالي التالي : كيف لنا أن نفهم وضعية التضاد تلك بين الجنس والفضيلة ، بعد أن كنا ـ فيما سبق وضمن اطار آخر ـ قد وصلنا إلى أن المسيحية اليسوعية تبنت الجنس بمثابته المعادل لـ «الخصب» ، ومن ثم لـ «الفضيلة» ؟ لعلنا اذا توغلنا في الموقف ، نتبين أن «الجنس» يظل في الدين الجديد المعني يمثل وجهاً من أوجه الفعل الالهي الرباني الخاص بوضعية الخلاص . ولكن هذا الوجه يخضع لأنماط من التوظيف تجعل منه عنصراً طيّعاً على صعيد مجموعة مواقف تلتقي ببعضها وتتقاطع فيما بينها ، مشكلة بؤ رة واحدة .

فمن طرف ، نلاحظ أن يسوع المسيح يوجد ، بمعنى ما ، عبر التقاء الروح القدس (الالهي) بمريم ، هذا الالتقاء الذي يجعلنا ـ بالرغم ما قلناه سابقاً عن «تضييع» دور الأم مريم أو إضعافه والتضييق عليه ـ نقر بأن ولادة المخلص تمت «جنسياً» . أما من طرف آخر ، فاننا نواجه ذلك الموقف المرقسي الذي يعلن أنه «يوم القيامة» لا يكون زواج ولا علاقات جنسية ، بحيث يعيش المؤ منون كالملائكة . يبدو أن ما يواجهنا ، هنا ، بمثابته تضاداً ، ليس إلا اعادة نظر في الوضعية البنيوية والوظيفية لـ «الجنس» . فأثناء «الولادة» ، كما في «عالم الملكوت» ، يظل الجنس عنصراً فاعلاً وذا حضور كبير ، إنما بمعنى «التجاذب الروحي الالهي» . لكنْ حيث

يؤخذ بهذا الموقف ، فان الجنس المشخص يُطوى في دائرة النسيان عبر إدانته واحتقاره والاعلان عن أنه «أسُّ الخطيئة» . وينبغي القول ، بثقة وجزم ، بأن هذه المسألة ذات أهمية مرموقة بالنسبة إلى اللحظات الجديدة في العالم المسيحي اليسوعي في مراحله الباكرة ، على نحو الخصوص . ان هذا يتضح مباشرة حالما ينظر الى تلك اللحظات بالقياس إلى مرحلة النضج الايديولوجي والمؤسسي التنظيمي ، التي تبلغها المسيحية اليسوعية لاحقاً ، وخصوصاً في «المجمع النيقاوي» الأول عام ٣٢٥ (وقد سبق أن أتينا على موقعه التاريخي وبنيته العقيدية العامة) . فتعاظم العبق المسياني (الخلاصي) واتساع آفاقه في مجتمع يحتضر بشمول وعمق ويدُق بتأثيراته المدمرة قواعد الفقراء والمعدمين والعبيد أساساً ، ان هذا المعطى هو الذي مثل القناة التي حُوِّلت عبرها الأزمة إلى نعمة : ان مالا تحصل عليه هنا بعينه ، تحصل عليه هناك بروحه . ومن ثم ، فلابد من أجل الحصول على هذا ، أن تحتقر ذاك وأن تفعل هكذا كما لو أنه غير موجود .

ولعلنا نواجه ذلك العبق المسياني المتعاظم متشابكاً ـ على نحو أو آخر ـ مع التصور الجنسي ومتداخلاً فيه وفاعلاً فيه ، في قصة «ولادة» الاله يسوع المسيح . ان هذه القصة لا تُظهر ذلك التشابك بين الوضعيتين المومى إليهما فحسب ؛ إنها تعيدنا ، بوضوح وإفصاح ، إلى ما يماثلها تقريباً في إطار الاسطورية المصرية القديمة ، على نحو الخصوص . أما من طرفنا ، فإننا لا نجد مهمتنا ، الآن ، كامنة في تقصي وملاحقة القصة في جذورها الشرقية البعيدة ، وإن كان ذلك يدخل ، بحدٍّ ما وبمعنى ما ، في حقل المسألة التي نعالجها حالياً ؛ وكذلك وإنْ كان من الصعوبة والعسر بمكان أن نعالج مسألتنا المعنية بمعزل عن ذلك أو بعيداً عنه .
وإذا كنا نولي هذه المسألة من العقيدة الجديدة أهمية خاصة ، فإنما نفعل ذلك لأنها توضح ـ ضمن ما توضحه ـ كيفية العلاقة التي قدمت من قبل هذه العقيدة بين الدين والسياسة ، بين الايديولوجيا والسلطة . بل اننا سوف نجد ـ في تطور لاحق يبرز بصورة خاصة في مجمع نيقية المسكوني الماتي على ذكره ـ أن هذا العلاقة تغدو المعْلم الأكبر في الحياة الكنسية «الرعوية» بجل اقنيتها ، المالية والتنظيمية والاجتماعية والدعائية الخ . . . وهنا ، يتوقف الحديث عن «دين شعبي» ليغدو حديثاً عن «دين سلطوي» يمارس تأثيره عبر الوظائف المنوطة بالسلطة السياسية ؛

وفي مقدمتها وظيفتا القمع والردع أولاً ، والأدلجة للوضعية القائمة على نحو يستجيب لاحتياجات ومطامح تلك السلطة وما يدور حولها ثانياً .

ان النصوص الانجيلية الخاصة بقصة «الولادة الالهية» تشترك جميعها في نقطة واحدة جوهرية كبرى ، هي «الحمل بواسطة الروح القدس» . وعلى ذلك ، فان إنجيل لوقا لا يخرج عن هذا الاجماع . ولعلنا نؤكد أن إجماع النصوص الانجيلية على هذا الجانب من يسوع المسيح يمثل أمراً ضرورياً ضرورة مباشرة ومبدئية من أجل المحافظة على تصور «الخلاص والمخلص الأعظم» . أما إنفاذ هذه المهمة فيكمن أن يكون عبر وضعيات من نوع «الحد الأقصى» و«الخارج عن المألوف» ، أي عبر «المعجز والإعجاز» . وهنا ، نتبين الاسلوب الأهم والأخطر ، الذي لجأت إليه المسيحية اليسوعية (ويلجأ إليه ، من حيث الأساس والعموم ، كل دين) من أجل الدخول الى عالم الجمهور المضطهَد مادياً وروحياً وثقافياً. بل ربما صححنا هذه الصيغة الأخيرة حيث نقول ، ان ذلك الجمهور نفسه هو نفسه ، في الأساس البعيد ، الذي كمن وراء صوغ الاسلوب المذكور على نحو مترع بالخيال والآمال والمطامح . وهذا ما يخولنا بتحديد المسيحية اليسوعية من حيث هي - في أصلها البعيد الباكر - دين شعبي ، ووعي شعبي ، أي وعي ذلك الجمهور الطامح إلى الانعتاق ؛ وإن أتى ذلك بالشكل الوهمي الايهامي المعهود . وهذا نفسه هو الذي كنا واجهناه بصيغة «الرؤيا اليوحناوية» ، التي نعتبرها ، هنا ، أحد أشكال التعبير الأكثر شعبية ، في حينه ، عن تلك المطامح والآمال .

نقرأ لدى لوقا الانجيلي حول ذلك «الحدث المعجز» مايلي :

«وفي الشهر السادس أُرسل الملاك جبرائيل من قبل الله إلى مدينة في الجليل تسمى ناصرةَ . إلى عذراءَ مخطوبةٍ لرجل اسمه يوسف من بيت داوُدَ واسم العذراء مريمُ . فلما دخل إليها الملاك قال السلام عليك يا ممتلئةً نعمةً الرب معك مباركةٌ أنت في النساء . فلما رأته اضطربت من كلامه وفكرت ما عسى أن يكون هذا السلام . فقال لها الملاك لا تخافي يا مريم فإنك قد نلت نعمة عند الله . وها أنت تحبلين وتلدين ابناً وتسمينه يسوع . وهذا سيكونَ عظيماً وابنَ العليّ يدعى . وسيعطيه الرب الإله عرشَ داود أبيه ويملك على آل يعقوبَ إلى الأبد . ولا يكون لملكه انقضاء . فقالت مريم للملاك كيف

يكون هذا وأنا لا أعرف رجلاً . فأجاب الملاك وقال لها ان الروح القُدسَ يحِلّ عليك وقوةُ العلي تظللك ولذلك فالقدوس المولود منك يدعى ابنَ الله»[1] .

هكذا، تظهر أفعال المضاجعةوالقذف والحمل والولادة على أنها أمور تدخل في حيّز الوجود الالهي القُدسي ، أي في نطاق الروح القدس الذي ينفثه الرب الاله (الزوج الالهي) في مهبل المرأة - الانثى (ولا نقول - هنا - الزوجة الإلهية إلا تجوّزاً لأننا لاحظنا ، فيما سبق ، كيف ضُيعت الأم مريم بين الأب والابن ؛ وكلاهما ذكر) . وإذا كان لنا أن نؤكد على ما يهمنا في النص - مقارنةً مع ما يقابله في النص الاسطوري المصري[2] -، فإن المسائل الثلاث التالية تحتل مركز الصدارة في الأمر الذي نحن بصدد إعمال مبضعنا في أوجهه البنيوية والوظيفية : المسألة الأولى تكمن في النظل إلى أن النزعة الخلاصية (المسيانية) في نطاق المسيحية اليسوعية ذات أصول جنسية ، بالمعنى وبالبعد الكوني ؛

المسألة الثانية تقوم على اعتبار الجنس الكوني هذا بعداً من أبعاد الفعل السياسي الاجتماعي والاقتصادي ، الذي من حق الحاكم (القُدّوس ، الاله ، الرب ، الكاهن الأعظم) وحده أن يمارسه بكل الانحاء والاعتبارات ووفق ارادته وحكمته ؛

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١/ ٢٦-٣٦ .

٢) على صعيد العلاقة الجنسية القُدّوسية بين «الاله والأنثى» في الفكر الاسطوري المصري القديم ، نورد النص التالي ، الذي يحصر تلك العلاقة بين آمون ، الاله الأعظم ، من طرف ، وأمّ فرعونةِ مصرَ الشهيرة حتشبسوت من طرف آخر ، بحيث تولد بفعل ذلك هذه الأخيرة : «[واتخذ آمون] شكل جلالة زوجها هذا ، الملك (تحتمس الأول) . . . ثم ذهب إليها فوراً ، ثم ضاجعها . . . وفعل جلالة الاله هذا ما شاء له الفعل معها . وهذه الكلمات فاه بها أمامها آمون ، سيد عروش المصريْن (مصر العليا ومصر السفلى) : ان اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هوخنيمت - آمون - حتشبسوت . . . ولتقم بمهام الملك الفاضلة في هذا البلد بأجمعه» . (جون ا . ولسن : مصر - ضمن «ما قبل الفلسفة ، تأليف هـ . و هـ . ا . فرانكفورت وآخرين - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٠) .

انظر حول ذلك ايضاً: طيب تيزيني - الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٠ .

أما المسألة الثالثة فتنهض على رؤ ية «الخلاص» و «الجنس الكوني» و «الفعل السياسي» من حيث هي أوجه ثلاثة لوضعية واحدة ، أو من حيث هي وظائف ثلاث لبنية واحدة .

فعلى صعيد المسألة الأولى ، نلاحظ أن النزعة الخلاصية إذا كانت ذات أصول جنسية بالاعتبار الكوني الشمولي ، فإن هذا عنى ـ ضمن ماعناه ـ أن تتحدد مهمة يسوع المسيح الخلاصية في انجاز خلاص الكون برمته ومن حيث هو ، من إنسان وحيوان ونبات وجماد و «عوالم اخرى» تقع و «راء» عالمنا أو «فوقه» أو «بمحاذاته» .

وطبيعة هذا الخلاص تتسم بأنها تقوم على عملية إعادة «الرُّواء» و «الحياة» الى ذلك العالم ، إلى منازلة «العقم» و «الموت» الروحي اللذين حلاَّ به وأطاحا بمعالمه الحيوية الفاعلة . هاهنا ، تبرز مجموعة من «الكلمات المقدسة» ، التي تقدم نفسها من حيث هي رموز الكون وأسراره وتعويذاته وآفاقه وأعماقه واتجاهاته ، مثل «الماء» و «الروح» و «اعادة الولادة» ، و «الابن» و «خبز الحياة» ، وتقدمة «جسد المسيح كمأكول» ، و «دم المسيح كمشروب» الخ . . . فهذه «الكلمات المقدسة» هي مبتدى ومنتهى الكون المسيحي اليسوعي ، أي الخصب والمحبة والرواء . وعلى ذلك ، فمَن تمسك بها ، وآمن بها ، وإن مات فسيحيا . اذ أنها التعبير الأعمق والأشمل والأقدس عن كينونة الكون المسيحي أو المسيح الكوني . ولابد من التذكير ، في هذا السياق ، بأن «الكلمة» تجسد ، هنا ، بعداً كونياً وجودياً (انطولوجياً) ، اضافة إلى أبعادها القيميّة الأخرى .

ان «الماء» و «الروح» يبرزان ، هاهنا وفي السياق الأسراري القُدسي للكلمة الالهية الربانية ، من حيث هما وجودان متكاملان ومتعارضان ، في حين واحد . فالأول منهما (الماء) يُرفع ـ كما لاحظنا في مواضع سابقة من هذا البحث ـ إلى مستوى الوجود الذي يقود ، في حال التعمد به والتبرّك ، إلى الدخول المطواع في عالم الروح الرحيب . وقد أبنّا ، في حينه ، أن طائفة الإسينيين ـ وكانوا يمثلون مظهراً أولياً وأساسياً من مظاهر المسيحية الباكرة ـ رأوا في عماد الماء الخطوة الأولى والكبرى للولوج إلى ذلك العالم الروحي . وهذا ما نواجهه متواصلاً ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، في التقاليد المسيحية ، بجل أنساقها وتياراتها ومواقفها . أما «الروح» فيمثل الوجود المستهدَف والمتّجه إليه من قبل التعميد

بالماء ، بحيث أنهما يشكلان نقطتين على طريق واحدة . ذلك لأن «الهدف الحق» يندغم بـ «الطريق الحق» ، مكوِّناً معه أفقين لعالم واحد . وهذا الأمر يتضح بمزيد من العمق والمباشرة ، حيث يتحول التعميد بالماء إلى تعميد بـ «الروح القدس» ، كما سيأتي معنا بعد قليل ضبطاً وتفصيلاً بالحدود التي يقتضيها البحث الذي نقرأ فيه .

بيد أن علاقة التكامل تلك بين «الماء والروح» تتراجع إلى وراء وتفقد من أهميتها الدلالية الخلاصية ، حالما نضع في الحسبان الموقف المسيحي اليسوعي من «الجسد» ، بما ينطوي ذلك على أبعاد وامتدادات مادية تشمل الحياة الاقتصادية الاجتماعية ، والمال عيناً وتخصيصاً . إذ حالئذ ، تصبح العلاقة بين الطرفين المعْنيين ذات بعد واحد وتوجه واحد ، ينطلق من الروح ويتقوّم به ، لينتهي به وإليه . لماذا ؟ لأن «الماء» ـ وهو التجسيد المكثف لخصب الحياة البشرية المباشرة بما ينطوي ذلك على وضعيات «الغيث» و«الكلأ» و«تجدد الحياة» ـ هو ، بالنسبة إلى الطبقات والأنساق الاجتماعية الدنيا وما بعدها (أي العبيد) ، أبعد ما يكون عنها بصيغة الحيازة الخاصة والملكية الخاصة . وهذا ، من طرفه ، يقود إلى القول بأن كل مظاهر الكون تتحول إلى «الروح» ، الذي يتمثل بيسوع المسيح ويتمثل هذا به ، دون أن يكون ـ في هذه الحال ـ ذا طابع مباشر . فهو ، والحال كذلك ، الآتي الذي لم يأت ، والحلم الواقعي الذي لم يتحقق ؛ وهو إلى ذلك وفوق ذلك ، ما لا يدخل في التنبؤ والحساب والتوقع ، وما لا يمكن المراهنة عليه إلا بالصبر والسهر والصلاة : الصبر في انتظار قدومه الميمون ممثلاً بـ «الملكوت» ، والسهر والصلاة للحفاظ على عينيْ القلب مفتحتين يقظتين ؛ ذلك لأن النهوض بعبء هذا الموقف كله وبما يترتب عليه ، قمين بأن يحول دون انفلات اللحظة التي يعلن فيها الملكوت عن نفسه ويدعو فيها إلى الحساب . وبذلك ، تغدو تلك «اللحظة» الهدف الأعظم الذي يسعى المؤمنون للعيش في ظلاله الوارفة .

هكذا اذن ، يتحول الماء العيني إلى ماء روحي لا صلة له بهذا العالم ، لأنه يغدو ماء مقدساً ، أي يصبح الروح القدس نفسه . وقد واجهنا مثل هذا الموقف في قولة يوحنا المعمدان الحاسمة ، بعدة اعتبارات ومعان ودلالات :

«أنا أعمدكم بالماء للتوبة وأما الذي يأتي بعدي فهو أقوى مني وأنا لا أستحق أن أحمل حذاءه وهو يعمدكم بالروح القدُس والنار . . . فلما اعتمد يسوع صعِد للوقت من الماء فانفتحت له السماوات ورأى روح الله نازلاً مثل حمامة وحالاً فيه»[1] .

ويصح ، في هذا السياق ، أن نتمعن بما ورد ، في هذا النص ، من اقتران ملفت بين الروح القدس والنار والماء وروح الله والحمامة . فهاهنا ، نكاد نواجه الاسطورية الشرقية (العربية) في توحيدها بين مظاهر الكون في نسق واحد يقوم على الخصب والرجاء والخلاص ، بحيث يبرز التعميد بالماء أو بالنار أو بالحيوان أو بالنبات بمثابته استحضاراً لشروط الخلاص وترسيخاً له . و «الله» يظهر ، هنا ، مندغماً بـ «روحه» ، ذلك الروح الذي يهيمن على كل تلك المظاهر الكونية ويتجلى فيها ، بحيث يغدو الواحد كثيراً والكثير واحداً .

أما المسألة الثانية التي نتبينها في النص الانجيلي الخاص بالحمْل بواسطة الروح القدس ، فقد حددناها بالنظر إلى الجنس الكوني بمثابته واحداً من أبعاد الفعل السياسي الاجتماعي والاقتصادي وحافزاً من حوافزه الذهنية . فأنْ يكون الجنس الكوني هكذا ، يعني أن يكون الملك (الحاكم) متحداً بالمالك ، كما يعني أن يكون هذان متحدين بالقديس الكاهن (الرب) ، بحيث نواجه لوحة ثلاثية الانساق ولكنْ واحديَّة النسيج . وقد واجهنا مثل هذا التصور ، فيما سبق ، في المجتمعات الشرقية القديمة . أما هنا ، فنلاحظ أنه يمثل تعبيراً عن العلاقات المشاعية القروية في فلسطين ، كما يجسد ـ بقدر ما وباعتبار ما ـ امتداداً ايديولوجياً للموروث الايديولوجي في تلك المجتمعات . وبطبيعة الحال ، ليس بوسعنا أن نرفض الأخذ بذلك التصور بصفته التعبيرية تلك ، إذا وجدنا أنه كان قائماً ، كذلك ، في إطار الأشكال الايديولوجية لمجتمع الامبراطورية الرومانية بصورة عامة ، وللمجتمع الروماني نفسه على نحو الخصوص .

فلاشك أن المسيحية اليسوعية إذ خلقت لنفسها قواعد وجذوراً في ذلك المجتمع الأخير ، فإنه كان عليها أن تخضع لعملية تبيىء وتطويع طويلة ومركبة

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٣/ ١١/ ، ١٦ .

ومعقـدة لاحتياجـات المجتمـع المذكور السياسية والايديولـوجية والاجتماعية الاقتصـادية ، وكذلك الاثنية (الأقـوامية) . وقـد ظلـت تلك العملية ، على كل حال ، مشروطة بجدلية العلاقة بين «الداخل والخارج» ، بين المسيحية اليسوعية كظاهـرة ايديولـوجية فلسـطينية المنشـأ والارهاصـات الأولى البـاكرة والعلاقـات والخصومات والصدامات التي خضعت لها في فلسطين من طرف ، وبينها على مستوى الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف والمتنوعة الثقافات والأصـول الاثنية لاحقاً من طرف آخر . اذ هاهنا نجد أنفسنا أمام ضرورة الاحاطـة بعملية التغـير البنيوي والوظيفي ، التي افصحـت عن نفسهـا في اطـار انتظـام المسيحية ضمـن وضعيات جديدة بالنسبة إليها .

ان التصور المسيحي اليسوعي للوحدة بين الحاكم والمالك (وكذلك القدّيس ـ الرب) ، الذي عبر ، ولاشك وبشكل أو بآخر ، عن واقع الحال المشار إليه من قبل ، يجد مصدره النصي الانجيلي في الكثير من النصوص ، التي نشدد على أهمية اثنين منها ، بالاعتبارين البنيوي والوظيفي . النص الأول هو ذاك الذي أوردناه ، قبل حين ، شاهداً على تصور الحمْل بالروح القدس ، أي بمعزل عن انثى بالمعنى البيولوجي الجنسي . أما النص الثاني فيتعلق بالاعجاز الالهي ، أي الفعل الالهي المطلق ، غير المشروط باعتبار ما . وفي كلا النصين ، نوضع أمام حالة من التواتر بين **المعجز والعادي** ، المعجز الذي يطرح نفسه ، بتواضع ، على أنه من أجل جموع «العاديين» ضمن «الأمم» المختلفة .

ان نظرة تحليلية وتركيبية في النص الأول تحيلنا إلى ضرورة منح بعض الأمور الواردة فيه أهمية خاصة . تلك الأمور تتمثل بـ «حلول الروح القدس على مريم ـ ماريا» ، أي «مضاجعتها» ، و «حَمْلها» ، و «ولادتها» و «اعطاء الرب الاله عرشَ داود لابنه يسوع» و «مَلَكيّة يسوع إلى الأبد» . فهذه جميعاً نجدها مخترقةً من قبل فكرتين رئيسيتين كبريين ، هما انجاز الحمْل عبر معجزة تتم بين انثى مختارة من طرف وبين الروح الالهي (روح القدس) من طرف آخر . ومن شأن هذا أن تصبح تلك الأنثى الأمَّ إطلاقاً وعموماً ، أم الرب يسوع المسيح أولاً ، وأن يعتبر «الوليد» الحاكمَ باسم الآب الاله ، إضافة إلى كونه الوجه الآخر من هذا الآب الاله ، أي

الابنَ ، ابنَه ، ثانياً . ففي الفكرة الأولى ، يجري التأكيد على أن الحمل المعني ذو مصدر غير طبيعي ، في حين يجري الالحاح في الفكرة الثانية على المصـدر الالهـي القُـدّوسي للحـاكم السياسي . وليس خفياً أن المؤسسـة الـكنسية ذات القواعـد العقيدية والتنظيمية والطقوسية الحديدية استطاعت ، لاحقاً على نحو مخصص ، ان تمنح نفسها الحق الكامل في أن تصبح الحاكم السياسي هذا ، ذا المصـدر الالهي القدوسي . فهي إذ اعتبرت نفسها جسد يسـوع المسيح المقـدس ، فإنـه كان من الممكن ان تستلم ، دون أي اعتراض تفترض وجوده أو قيامه ، مقدرات «الرعية» العديدة المتنوعة ، أي ما يدخل منها في السلطة «الروحية» والأخرى «الدنيوية» ، وذلك بما يتوافق ويتطابق مع نواظم وقواعد هذا «الجسد» ومع ما يترتب على ذلك من نتائج عملية مباشرة .

ولقد تحقق ذلك عبر خطوتين اثنتين تركتا أثـراً عميقـاً في التطـور المسيحـي اليسوعي اللاحق القريب والبعيد ، وجعلتا من المسيحية اليسوعية ماهي عليه حتى الآن ، باعتبارات ومعان متعددة . أما الخطوة الأولى فقد تمثلت بانعقاد مجمع نيقية وبنتائجه ؛ في حين تبلورت الثانية بالجهود الكبيرة والمركزة ، التي بذلها الامبراطور اوغسطين باتجاه تحويل الدين الجديد إلى دين رسمي وشمولي للدولة . وكان ذلك قد انتهى إلى أن اعتبرت هذه الأخيرة «دولة الله ـ الرب» ، بحسب التعبير الـذي سيطلقه القديس اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) لاحقاً على عنوان كتاب رئيسي له . في سياق ذلك وضوئه وآفاقه ، تبرز دلالـة النص الانجيلي الثانـي . هاهنـا ، نقـرأ مايلي ، مَصوغاً بلغة الحسم والتقرير :

«لأنه ليس أمرٌ غير ممكن لدى الله»[1] .

فَانْ لا يكون شيء غير ممكن ، وأن لا يكون شيء مستحيلاً (أي أن لا يكون هنالك استحالـة ، بالمعنيين الوجـودي والمنطقـي) ، ان هذا وذاك كليهما يمثـلان تجسيداً للقدرة الالهية المطلقة ، غير المشروطة زماناً ومكاناً وفعلاً . ان الرب الالـه ، من حيث هو كذلك وبكل الاعتبارات والحدود ، يمثل المصدر الكلي التـام لكل فعـل انساني ، بما في ذلك ـ **بطبيعة الحال** ـ النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي ،

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ١/ ٣٧ .

أي المصدر الذي يستمد ذلك الفعل منه مشروعيته الاجتماعية والعقيدية والتاريخية المضطردة . أما النظر اليه بمثابته مجسِّداً بالصيغة الانسانية ، أي بصفته ناسوتاً ، فإنه يضعنا أمام فعاليته الانسانية المباشرة . وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فإن تلك المشروعية الاجتماعية والعقيدية والتاريخية المستمدة من مصدر ربوبي الهي ، تغدو ، كذلك ، متحدرة من المصدر الناسوتي بصفته مشاركاً للربوبية في ربوبيتها ، بقدر ما تكون هذه مشاركةً للناسوت في ناسوته . وهذا يتيح لنا القول بأن وحدة اللاهوت ـ الربوبية ـ بالناسوت تبرز ، هنا ، من حيث هي المبدأ الجدلي لوحدة السياسة بالحكمة (الايديولوجيا) . وهنا ، نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام الصيغة المكثفة ، وهي وحدة الحاكم بالمالك ، أي بالحق الالهي المقدس الذي يحوز عليه الحاكم السياسي .

ويجدر بنا أن نشير ، في هذا الحقل الضيق من المسألة ، إلى أن أب يسوع المسيح المفترض ، الذي هو يوسف ، يقدَّم الينا انجيلياً على أنه ذو نسب قُدُسي يرجع ، عبر رابطة ما ، إلى نسب الانبياء الذين هم ، من طرفهم ، وسطاء مع الرب الاله . وحيث يحل الروح القدس في مريم ، فانما يكون الأمر ـ في هذه الحال ـ تجسيداً لعملية استبدال البعل (الزوج) الدنيوي (أي يوسف) بالبعل الروحي (الاله الرب) . وهذا هو ، من زاوية أخرى ، تعبير عن اختيار الاله الرب لمريم بسببٍ من أن زوجها يوسف ينتمي إلى بني داود ، أسرة الملك والملوكية . وكما كنا ذكرنا ، على صعيد الاسطورة المصرية ، فان آمون الاله الأعظم اتخذ شكل زوجِ أمِّ الأنثى الملوكية حتشبسوت ، وذهب اليها (الى الأم) فوراً ، ثم ضاجعها ماشاء له الفعل معها . وبعدئذ أخبرها أنه وضع في جسدها «ابنته» ، التي أطلق هو عليها اسم «حتشبسوت» . وكان ما كان من مجيء هذه الأخيرة إلى السلطة العليا وتجسيدها ، في شخصها وبدورها ، الملك والمالك والرب (الكاهن) .

ذلك ما كان على الصعيد الاسطوري المصري القديم ، حيث برز المخلص (الملك) انثى ، وليس ذكراً . لكننا على صعيد الدين الجديد (المسيحية اليسوعية) ، الذي تبلور في اطار علاقات اجتماعية طبقية مخترقة من النمط المشاعي القروي والعبودي ، نواجه الاله الأعظم وقد تجسم بشخص «الروح القدس» ،

نازلاً إلى مريم مثل حمامة ـ بتعبير يسوع المسيح المتّوي ـ وعاقداً معها صلة الزوجية ، مضاجعاً إياها ما شاء له الفعل معها ، حتى أثمر يسوعَ الوليد . ومن الواضح من النص أن الاله الرب لم يختر مريم مصادفة[1] ، وإنما فعل ذلك بسبب زوجها القدّوسي الملوكي ، أي سليل داود الملك المقدس والذي ـ من ثم ـ يستطيع أن يتصل بالرب نفسه عبر ملاكه ، أي ملاك الرب[2] . وفي هذا ، ولاشك ، إضاءة نافذة وعميقة ، وإن بتضمين وترميز ، على أمرين اثنين خطيرين . الأمر الأول يتمثل بوحدة السلطة الدينية (الروحية) بالسلطة المدنية (وحدة الكاهن بالملك) ؛ بينما يفصح الأمر الثاني عن نفسه بوضعيةِ ارتدادِ دور المرأة (الأنثى) إلى وراء لصالح الرجل (الذكر) ، مما يدخلنا ـ مباشرة وبوضوح ـ في عالم الرجولة الطبقي ، مُنبئاً عن انحسار عالم الأمومة (الانوثة) ذي النمط الانتاجي المشاعي القروي في الشرق العربي القديم .

---

١) حتى على صعيد «الامهات ـ الاناث» كان هنالك «منافسة» ، بحيث يمكن القول انه لم يكن من السهل ان تصبح «مريمُ» الأمَّ «الأولى» بلا منازع ولا منافس . فقد كان عليها أن تدخل غمار معارك طويلة مع مجموعة من الأمهات لكي يتسنى لها ، في نهاية المطاف ، أن تحرز الظفر في الهيمنة الأمومية . ففي «السباق للاستيلاء على دور الأم ، كان هناك على الأقل خمس طالبات هن اللواتي تقدمن إلى ذلك . وهذه كانت ايزيس المصرية وسيبيل الفريجية وارطميس الأفسية وديمترا الاليوزينية وآلهة متجسدة في مريم ، زوج النجار الجليلي . وقد كسبت مريم السباق إذ اتخذت شخصية ايزيس المتهلينة وصورتها وصفاتها» . (ارنولد توينبي: تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٩) .

٢) يعلن لوقا الانجيلي ومتى الانجيلي أن «يوسف» هو ، «حقاً» ، ذو نسب قُدُسي ملوكي :

«وصعد يوسف أيضاً من الجليل من مدينة الناصرة إلى اليهودية الى مدينة داوُدَ التي تدعى بيتَ لحمَ لأنه كان من بيتِ داود ومن عشيرته» . (الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٢/ ٤) .

«وإذ كان يوسفُ رجلُها صِدّيقاً ولم يرد أن يشهِّرها همَّ بتخليتها سرّاً . وفيما هو متفكر في ذلك إذا بملاك الرب تراءى له في الحلم قائلاً يايوسف ابن داود لا تخف ان تأخذ امرأتكَ مريم فان المولود فيها انما هو من الروح القدس . . . فلما نهض يوسف من النوم صنع كما أمره ملاك الرب فأخذ امرأته ولم يعرفها حتى ولدت ابنَها البكر وسمّاه يسوعَ» . (الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢/ ١٩ـ ٢٠ ، ٢٤ـ ٢٥) .

وجدير بالذكر أن الصيغة الذهنية للتوحيد بين السلطة السياسية والاجتماعية الاقتصادية من طرف والعقيدية الدينية من طرف آخر ، استطاعت ان تغطي ـ ضمن الحدود النسبية للخصوصية ـ حالتين اجتماعيتين مشخصتين كان لهما وجود متباينُ الهيمنة والشمول في إطار الامبراطورية الرومانية . الحالة الأولى تمثلت بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في كنعان ، وفلسطين من ضمنها خصوصاً ؛ أما الحالة الثانية فقد ظهرت واضحة وناضجة مع تعاظم أزمة المجتمع العبودي الروماني واحتضاره ، ومن ثم نشوء العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الجديدة ، الاقطاعية . وإنه لمن الطرافة البنيوية والوظيفية أن تقوم فكرة دينية أو تصور ديني بتغطية وضعيتين مختلفتين متمايزتين على مختلف الصعد . والحق ، ان طرح القضية على هذا النحو ، الخاص في إشكاليته المعقدة والمركبة ، يمكن أن يخلق أوهاماً حول نمطٍ أو انماط العلاقة بين الفكر والواقع ؛ إذ يمكن لذلك أن يوحي بالظن بانفلات الأول من الثاني بطريقة لا تاريخية ولا تراثية ، بحيث يغدو بامكان فكرة أو أخرى أن تهيم فوق العلاقات الاجتماعية المشخصة ، وتتحول ـ من ثم ـ إلى موقع ممارسة أدوار كثيرة كثرةَ ما يوازيها ـ دون أن يتشابك معها ـ من علاقات اجتماعية إنسانية .

ولعلنا نشير ، في هذا السياق ، فقط إلى احتمالات الاحاطة المعمقة بهذه القضية ، إذ نعلن أن ما نطلق عليه قاعدة «الاختيار التاريخي التراثي» يمكن أن يقود إلى فهم أولي أو افتراض أولي مدعَّم لما نحن في سبيل تقصيه (وقد كنا قد أتينا لماماً وعلى نحو متناثر على هذه القاعدة في مواضع سابقة من هذا الكتاب)[1] . ويكفي القول بأن أحد جوانب تلك القاعدة الثلاثة ، وهو «الاستلهام التراثي» ، من شأنه أن يضيء العلاقة بين «الحدث الاجتماعي» ، في تحوله إلى «حدث تاريخي» ، من طرف ، وبين ما يستتبعه من أفكار وتصورات يتسقَّطها أو يجدها أمامه على نحو تلقائي أو تتكون في سياقه هو نفسه ، من طرف آخر . ان استلهام هذه الفكرة أو تلك من هذا المصدر أو ذاك ، يجعل من الممكن أن تمُدَّ الأيدي باتجاهات متنوعة ومتعددة ، بحيث تتمكن فكرة واحدة أن تمارس وظائف متعددة ضمن وضعيات

---

١) انظر ذلك مفصلاً في كتابنا : الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

متعددة ، ولكنْ بعد أن يُعاد بناء الموقف وفق احتياجات هذه الوضعية الواقعية المشخصة أو تلك . وإذا كان الأمر على هذا النحو وضمن ذلك السياق الجدلي ، فان آلية العلاقة بين الحاكم والمالك في المنطقة الكنعانية الفلسطينية ، القائمة ، في اتجاه رئيسي لها ، على نمط انتاجي مشاعي قروي ، كان عليها أن تواجه عملية استِوظاف جديدة تتيح لها أن تبرز فاعلة ، بدرجة أو أخرى ، في الوضعية المستجدة ، أي في روما المتجهة صوب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الاقطاعية ؛ حيث يظهر الاقطاعي ـ مجدداً ـ مالكاً وحاكماً ، وكذلك كاهناً ، وإنْ على نحوٍ غير مباشر ومتوسِّط . (وهذا الأمر وحده جدير ببحث موسع يستكشف أبعاده وآفاقه واحتمالاته في مراحل تاريخية متتالية) .

أخيراً ، تبرز المسألة الثالثة ؛ وهي ـ عموماً ـ تلك التي يمكن أن نعتبرها بمثابة تحصيل حاصل عن المسألتين الأوليين . ان الفكرة المركزية ، هاهنا ، تكمن في ان «الخلاص» هو كذلك ، أي خلاص ، بقدر ما يكون متلاحماً بعمق وشمول بفعل الجنس الكوني ، وبقدر ما يتصل ويقترن ، من ثم ، بالفعل السياسي الاجتماعي النشط اتصالاً واقترانا تضايفياً . ويمكننا أن نصوغ المسألة من موقع «الفعل» فنقول ، ان المخلص هو ، بالضبط ، مخلص لأنه مُشبعٌ بالجنس حتى الرواء وحتى الأعماق ، ونافذ فعّال في الوضعيات السياسية الاجتماعية حتى الهيمنة والسيادة المطلقتين . أو لعلنا نقول ، ان هذا المخلص هو ماهو عليه لأنه الفحل الأعظم ، الذي يمثل ـ في حال ممارسته الخلاص ـ ناظماً مشتركاً بين كل أشكال الفعل الانساني الكوني المثمر .

ذلك «الثالوث» ذو الطاقة العظمى والسيادة الشاملة هو ذو طبيعة ذكرية . وبيّن أن هذا الأمر يمثل وجهاً من أوجه الإشكالية المركبة وذات الذيول التاريخية التراثية العميقة في المجتمع الطبقي ، على نحو العموم ، وفي نسقه الكنعاني (الفلسطيني) والروماني بصورة خاصة . أما ما نعنيه بذلك فهو أن سيادة العلاقات الطبقية كانت ـ بأحد اعتباراتها الذي هو الجنسي ـ أيضاً سيادة للرجل (الذكر) ، أو بصيغة أدق ، سيادة لنمط محدد من الرجل ، هو المالك لوسائل الانتاج الاجتماعي . ومن هنا ، كان الحديث عن «الجنس» يحمل دلالة ذكرية بيولوجية (واجتماعية) .

واضحة المعالم وهامة الآفاق البنيوية والوظيفية . فتمجيد الفعل الاعجازي المجسد بحمْل مريم العذراء بيسوع ، أي مريم التي لم تعرف الرجل عيناً ، ان ذلك هو ، من حيث الأساس والأصل ، تمجيد لحصيلته المنبعثة عنه بضرورة تجوّزية ؛ وليس مقصوداً بذاته ولذاته . وبصيغة أخرى نقول ، ان الفعل المذكور خطير وهام بماهو فعل يؤدي إلى يسوع المسيح ، تحديداً وحصراً وتخصيصاً . ولكن بعد إذ حدث الأمر وجاء ابن الرب الوليد من «البطن الرباني» ، فإن الفعل الاعجازي انفصل نسبياً عن غايته تلك وعن بواعثه الأولى المباشرة ، وتحول إلى ركن كبير من أركان الأدلة التي تقدمها اليسوعية الانجيلية على أنها الحقيقة الالهية المطلقة . وحيث يكون الأمر على هذا النحو ، فان هذه اليسوعية تقدم نفسها ، أوّلاً بأول ، من حيث هي الحدث الكوني الأعظم ، الذي لا وجود لأي حدث آخر إلا عبر علاقة تقوم بينه وبين ذاك على سبيل السلب أو الايجاب ، وبشكل يرتد فيه مغزى هذا الحدث «الآخر» إلى موقع ما له من ذاك .

وجدير بالتبصر والتمعن تلك «الحصيلة المقدسة» ، التي أتت تتويجاً للفعل الاعجازي . ان يسوع المسيح ، الوليد المعجز ، هو الذكر الأعظم فعلاً ونظراً ، ذلك الذكر الذي تناط به المهمة العظمى التي ما بعدها مهمة : تخليص العالم من ذاته الخاطئة ، وبناؤه على أسس جديدة كلياً من شأنها أن تكونه تكويناً ذاتياً جديداً . وإذا كان من الممكن - في المنظور اليسوعي الانجيلي - أن يخلّص الذكور من الخطيئة الأصلية التي تجسدت بـ «الأنثى» بأن يدخل المرء - بطواعية وإقدام - في عالم البتولية ، فكيف يمكن لتلك «الأنثى» أن تخلّص وهي نفسها ، في ذات الوقت ، عنوان الخطيئة ؟ هل عليها ، من أجل ذلك ، أن تستنكف عن الحياة العادية ، بما تتضمنه من علاقات جنسية وغيرها ، فيدخل الزمن في حال من اللافعل ؟ واذا كان الأمر على هذا النحو ، أيحق - بعدئذ - التحدث عن خلاص وتخلص ؟ بلى ! ذلك لأن «يوم الملكوت» هو هذا «اللافعل» المستديم ذاته باتجاه الغبطة الجوّانية المخترقة من كل ما لا يتصل بـ «هذا العالم»[1] .

---

1) ان ذكريّة الثالوث المعنية ، هنا ، نستطيع أن نتبينها ، بوضوح ، في كثير من النصوص الانجيلية ، التي تتحدث عن وضعية «اللافعل» هذه والتي أسهمت بقوة في تكوين الاتجاهات الصوفية التزهدية في المسيحية . وإذا غضضنا النظر عن النزوع الذكري الطّهراني ، الذي ظهر =

ان «الجنس الذكري» يبرز ، والحال كذلك ، بمثابته المحرقة العظمى التي تمر بها كل الأشكال الوجودية . ولذلك ، نلاحظ أن لوقا الانجيلي احتفظ بما كان مأخوذاً به في «ناموس الرب» على هذا الصعيد ، ليجعل منه مطلباً مستديماً وغاية

= في أوساط الإسينين ، بواكير المسيحية اليسوعية ، فاننا نواجهه (النزوع) موجوداً، كذلك ، في المراحل اللاحقة من هذا الدين . فسلوك يسوع ، كما يقدمه يوحنا في انجيله ، والتعاليم التي يطرحها بولس بمثابتها «المسيحية القديمة» ، ان هذا وذاك يُبرزان «الذكورة» ليس فقط بمثابتها نسيج «الثالوث المقدس» ، وانما كذلك من حيث هو اسلوب حياتي عائلي وأخلاقي . فعلى الرغم من قداسة «الأم» ، أم الرب تخصيصاً ، فإن هذا لم يكن ليوليها من الأهمية ما يضعها على قدم المساواة مع «الإخوة ـ الأباء» المؤمنين . النص الانجيلي يقدم لنا هذا الموقف ببلاغة :

«وفرغت الخمر فقالت ام يسوع له ليس عندهم خمر . فقال لها يسوع مالي ولك يا امرأة لم تأت ساعتي بعد» .(الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا٢/ ٣ ـ ٤).

والطريف أن مفسّري «الكتاب المقدس» يوضحون ذلك النزوع الذكري على نحو اكثر تكريساً و«جذرية» . فهم ينطلقون من الموقف اللاهوتي ، حيث يكتبون شرحا لتلك الآية المتصلة بـ «الأم» : «ان اعمال المسيح كانت على ضربين ، أحدهما ما كان يفعله من الأعمال الالهية بما أنه الله وابن الله وذلك على نحو خلق الكائنات وحفظها واجتماعه مع الآب في بثق الروح القدس والثاني ما كان يصنعه من الأعمال البشرية من حيث كان انساناً مولوداً من مريم العذراء . . . نقول إنه كان في افعاله البشرية خاضعاً لأبويه عملاً بالشريعة المسنونة للبشر فيما يتعلق بطاعة الوالدين واكرامهما وأما في أعماله الأخرى أي الالهية والانسانية معاً فلم يكن خاضعاً إلا لأبيه الأب الأزلي لأنه قال انه ينبغي لي أن اكون فيما هو لأبي» . (حواش على المجلد الثالث من الكتاب المقدس ـ انجيل القديس يوحنا ، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠) .

أما النص الثاني فهو لبولس . هاهنا ، يجري الحديث عن «البتولية» من موقع الحث عليها وتشجيع الأخذ بها . يقول بولس :

«وأما البتولية فليس عندي فيها وصية من الرب ولكني افيدكم فيها مشورة بما أن الرب رحمني أن اكون اميناً . فاظن أن هذا حسن لأجل الضرورة الحاضرة انه حسن ان يكون الانسان هكذا . . . فأقول هذا أيها الاخوة ان الزمان قصير فبقي أن يكون الذين لهم نساء كأنهم لا نساء لهم . . . فإن الغير المتزوج يهتم فيما للرب كيف يرضي الرب» ؛ لذلك «فحسن للرجل ان لا يمس امرأة» . (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثس «ضمن : الكتاب المقدس» ٧/ ٢٥ ـ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ١) .

كبيرة أمام «الأمم» ؛ لقد احتفظ بالمبدأ الكبير : كلُّ فاتح رحم مقدسٌ ، لأنه ينطوي على القداسة بذاته من حيث هو ذكر ، ولأنه مقدس بالقياس إلى ما ليس هو مقدساً . فهو ـ بصفته ذكراً ـ فاعل ؛ في حين أن المفتوحة ـ بصفتها أنثى ـ منفعلة :

ولما تمت ثمانية أيام ليختن الصبي سمّي يسوعَ كما سماه الملاك قبل ان يُحبَل به في البطن . ولما تمت أيام التطهير بحسب ناموس موسى صعدا به إلى أورَشليم ليقدماه للرب . على حسب ما كتب في ناموس الرب من أن كل ذكرٍ فاتحٍ رحمٍ يدعى مقدَّساً للرب»[1] .

وجدير بالاهتمام الخاص ما نلاحظه ، على هذا الصعيد الشديد الطرافة واللامباشرة ، من اقتران واضح ومفصح عنه بين فعلين اثنين أساسيين في كل الموروث الديني الطقوسي اليهودي (اليهوي) ، وجزئياً في الموروث الديني الطقوسي المسيحي اليسوعي . الفعل الأول يتمثل بـ «الختان» ؛ أما الفعل الثاني فيتجسد بـ «الاغتسال بالماء» أو «التطهر» (ولْنلاحظْ ، هنا ، دقة الدلالة التي ينطوي عليها فعل الختان لدى الاسلام لاحقاً حيث يدعى ذلك لدى هذا الأخير **الطُّهورَ**) .
ان المسيحية اليسوعية لم ترفض هذين الفعلين عموماً ، بقدر ما عمِلَت حثيثاً على اعادة النظر فيهما بنيوياً ووظيفياً ، وذلك وفق معطيات مستجدة كان عليها أن تستجيب لها ، بصورة أو بأخرى وبدرجة أو اخرى . اما هذه المعطيات فقد تبلورت واتضحت عبر الوصول إلى «فداء الكفاية» من موقع «فداء العين» وبالتعارض معه وتجاوزه أولاً ؛ ومن خلال تحويل وظيفتيْ «الختان» و «الاغتسال» باتجاه روحي داخلي «جُوّاني» ثانياً ، هذا الاتجاه الذي يرى في الأول (اي الختان) ختاناً للقلب والروح ، مطّرِحاً ـ على هذه الطريق ـ التصور الطقوسي الشكلوي المنطلق من أن الختان باللحم (القلفة) ، كما يرى في الثاني تعميداً بالروح لا بالماء .

ومما يدخل في صُلب الموقف إياه والذي نحن بصدد البحث فيه أن نشير إلى أن التمايز النوعي الذي يشدَّد عليه بين آدم (الأول) وآدم (الثاني ، أي يسوع) ، يقود الى

1) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٢/ ٢١ـ ٢٣

دائـرة «الخـلاص» بالمعنـى الكونـي الحيوي (الجنسي) . إن ذلك التمايز يقـــوم ، بالأساس ، على أن آدم الأول (زوج حواء) خضع «للخطيئة» بالرغم من أن محيطه الكوني كان «صالحاً» ، في حين أن آدم الثاني ، يسوع ، ظل صالحاً (طاهراً) رغم محيطه المترع بـ «الرجاسة» ؛ اضافة الى ذلك ، فان يسوع المسيح هو وحده القادر على مقارعة هذا المحيط الأخير والتغلب عليه عبر تجاوزه من خلال التمكين لمحيط «الملكوت»[1] . هاهنا ، يتكشف المدلول الكوني (والسياسي الاجتماعي من طرف خفي) لخلاصية يسوع المسيح واتجاهاتها وآفاقها الكبرى : إنه يتجاوز (يجبّ) كل ماسبقه ، وما يلحقه . أما أنه يتجاوز ما سبقه ، فلأن هذا الأخير مرتع الخطيئة ؛ وأما أن يتجاوز ما يلحقه ، فلأن هذا الأخير ينعدم مع وجوده (يسوع) .

وهذا يضعنا أمام تصوريْ الفداء والخلاص (وضمناً الختان الروحي) وقد غدَوا وضعيتين جنسيتين مقدَّمتين بصيغ روحية مرمّزة ومضمّنة ، أي على نحو متوسَّط يُقصد منه إحالة الموقف الأصلي إلى حالة من التصعيد الروحي والاكتفاء

---

١) يعبر أحد القُسس عن وضعية التمايز هذه بين «الآدميْن» على النحو الأدبي اللاهوتي التالي : «تعالوا معي الى بستان عدن . انظروا الأشجار الخضراء البديعة وهي تتمايل اعجاباً كلما هزتها الرياح . اني اسمع العصافير تنشد فوقها انشودة الحياة الجميلة . . . اني ارى آدم جالساً تحت ظلال شجر الياسمين مع حوّائه ، انني احسدك ياآدم على هذا الوسط الجميل . لك ما يريده وجدانك من آمال . . . وكل ما يطلبه جسدك من طعام . فرحك كثير وحزنك قليل . . عفواً ياقوم لقد أخطأت إذ حسدت آدم على ذلك الوسط الجميل لأن ذلك الوسط البديع لم يحفظ آدم طاهراً بل في ذلك الوسط الجميل ارتكب آدم خطيته القبيحة . . . انتقلوا معي من هذا المنظر لكي نرى معاً صورة آدم آخر أفضل من آدم الأول بكثير . . . تأملوه وهو محافظ بأشرّ وسط في كل الأجيال . . . هذا هو سيدي وفاديَّ يسوع . . . عجباً ! عجباً ! عاش آدم في وسط حسن فسقط وغوى وهوى . وعاش المسيح في وسط جيل اعوج ملتو فكان حياة وأحيا . . . (ينبغي ان تولدوا من فوق) . (الذي من فوق هو فوق الجميع) . . . من هو هذا الشخص الروحي الغير المنظور المحيط بنا ؟ فأجيبكم بلغة أحد شعراء اليهود الملهمين (جعلت الرب أمامي في كل حين انه عن يميني فلا اتزعزع) . وبلغة رسول الأمم (هو الله الذي نحيا ونتحرك ونوجد الذي عن كل واحد منا ليس بعيداً)» . (القس ابرهيم سعيد بيني مزار : هل تغيير البيئة يمنع الخطيئة ـ القاه باجتماع فرقة الشرف المصرية بالمنيا ، طبعة أولى ١٩٢٢ ، مطبعة النيل المسيحية ، مصر ، ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧) .

الذاتي المقنّع . وهنا ، نواجه الواقع المشخص وقد انقشع لصالح عالم مجرد يستمد مشروعيته ومصداقيته من أنه يجسد رغبات خلاصية دفينة من عالم مفعم بالبؤس والمهانة .

لندقق في ذلك الأمر المركّب عبر تلك الصور الثّرّة النافذة والأخاذة إيهاماً ، تلك الصور التي تمتزج فيها الذات بالموضوع امتزاجاً يجعل من الاولى ما هي عليه ، أي ذاتاً ، إنما من موقع كونها ذات موضوعها وذات ذاتها ، في آن واحد وبمستوى واحد . هاهنا ، يعلن عن نفسه ذلك الطقس المقدس ، الذي يعود بتاريخه الى عهود قديمة عريقة تصل الى المجتمعات البدائية ؛ ذلك هو «العشاء المقدس» أو «الأفخارستيا»[1] . ولعل هذا الطقس يجسد تصور الوجود الخلاصي الشامل والعمومي ليسوع المسيح . ذلك لأن هذا الأخير قبل ان «يصلب ويرفع» ، كان يجد ان إحدى مهماته القصوى تكمن في تعميم وتشميل شخصه الخلاصي ، حيث يغدو عاماً وخاصاً ، كلاً وجزءاً ؛ لأن من شأن ذلك أن يخلق نسيجاً بشرياً موحداً يكون ، لاحقاً ، قادراً على الدخول في عالم الملكوت والالتحام به ، بمعنى ما جزئي . عن هذا الطقس الاسراري يحدثنا لوقا الانجيلي باللغة التي تنقلنا الى «العهد الجديد» مضمّخاً إياه بدم الرب القاني ، ومخصّباً بجسده نسيج الوجود الكلي . يقول لوقا :

«فقال لهم لقد اشتهيت شهوةً أن آكل هذا الفصح معكم قبل أن أتألم . فإني أقول لكم اني لا آكله بعد حتى يتم في ملكوت الله . ثم تناول كأساً وشكر وقال خذوا فاقتسموا بينكم . فإني أقول لكم اني لا أشرب من عصير الكرمة حتى يأتي ملكوت الله . وأخذ خبزاً وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً هذا هو جسدي الذي يبذل لأجلكم . اصنعوا هذا لذكري . وكذلك الكأس من بعد

١) انظر في ذلك : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ : «ويعتقد ان العشاء الرباني نشأ من أكلة عامة كانت تقيمها المجتمعات البدائية وكان لها فيهم أثر كأثر السحر . كانت القبيلة كلها تشترك في ذبح طوطمها الحيواني وأكل لحمه على النحو الذي تقتضيهم اياه اصطلاحات سر القربان . وقد حلت المدنية مشكلة توفير الغذاء للجانب الميسور من المجتمع على الأقل ، فهان بذلك شأن هذا العشاء المشترك . ومع ذلك فان المجامع المسيحية ما تزال تبدأ تناوله بتقديم الحمد والشكر eucharistia» .

العشاء قائلاً هذه هي الكأسُ العهدُ الجديدُ بدمي الذي يسفك من أجلكم[1] .

ان لوقا يقدم لنا المخلص وقد أدرك (أي المخلص) أنه على قاب قوسين أو أدنى من «التجربة» العظمى التي سيمر بها ، وهي «تجربة التألم الأقصى على الصليب» . وإن هذه التجربة تظهر كما لو أنها ضريبة الخلاص ؛ بيد أن ذلك القول ليس دقيقاً تماماً . فيسوع يقدم نفسه ، بطواعية ، لتلك التجربة . فهو يعلم حق العلم أنه ، من أجل إنفاذ مهمة الخلاص الأعظم ، لابد وأن يُعاش - قبل ذلك - ماهو نقيض الخلاص حتى الثمالة . فهو - والحال كذلك - عمل طوعي كلّ الطوعية وحر كل الحرية من شأنه أن يقود إلى عالم الملكوت ، «عالم الحرية والسعادة والسكينة» . وجدير بنا أن نلقي الضوء على ذلك الشرط الوجودي الذي يحدده يسوع المسيح إذ يعلن ان «دمه وجسده» هما الطريق الحق إلى عالم الملكوت . ومن ثم ، فان اولئك فقط الذين يشربون من دمه ويأكلون من جسده ، هم الذين يحق لهم ، بجدارة وأسبقية ، ان يمتلكوا معابر الحياة الجديدة الملكوتية .

لقد مثّل يسوع المسيح على جسده بـ «الخبز» وعلى دمه بـ «الخمر» ، بحيث يغدو هذا وذاك رمزين كبيرين للمخلص نفسه . وهذا ، من طرفه ، يضعنا وجهاً لوجه أمام نزعة إحيائية من شأنها التأكيد على أن الكون برمته مخترق يسوعياً مسيحياً ، بحيث يكون جسد يسوع المسيح لُحمةَ هذا الكون ودمُه سداه . لكن هذا الكون هو بمتناول أولئك القِدّيسين فحسب ، الذين يطمحون الى الحياة الابدية وينفقون حيواتهم في سبيل ذلك . ان يوحنا الانجيلي يعلن ذلك بوضوح على لسان «المعلّم» ، أي الذي يجسد الكون علماً وكلمةً وحقيقة :

«من يأكلْ جسدي ويشرب دمي فله الحياة الأبدية وأنا أُقيمه في اليوم الأخير . لأن جسدي هو مأكل حقيقي ودمي هو مشرب حقيقي»[2] . أما السبب الكامن وراء ذلك ، فهو أني «أنا خبز الحياة»[3] .

---

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٢٢/ ١٥- ٢٠ .

٢) انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٦/ ٥٥- ٥٦ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ٣٥ .

ان «الأكل» و «الخبز» و «البركة» و «كَسرْ الخبز» ، ان ذلك ، جميعاً ومجتمعاً ، يمثل «الجسد المقدس» ، بقدر ما يمثل الشرابُ دمَه . أما ما يجمع بين الأمرين فهو مالا يستطيع أحد آخر غير يسوع المسيح أن يَعد به وأن ينجزه كلاً وتماماً . إنه الفداء الكلي» ، «فداء الكفاية» ، الذي يحتوي الجميع بين يديه الجبارتين الناعمتين ، في آن ، ويلفهم بنعمته وفضائله ومحبته . وجدير بالتنبه إلى أن يسوع المسيح يستخدم ، في «اناجيله» وبمناسبات معينة ، صيغة المخاطب حين يجد نفسه مدعواً إلى منح كلامه قدرة على النفاذ المباشر والتأثير «الذاتي» العميق . أما صيغة الغائب فنلاحظ وجودها في الحالات التي لعله يقصد فيها التركيز على السمة الكونية الشمولية التي يجسدها في شخصه ، ومن ثم على الهيمنة التامة باتجاه «الجهات الأربع» وما بينها وما فوقها وما دونها ، وباتجاه «الأزمنة الثلاثة» وما بينها وما فوقها وما دونها . نطالع ذلك لدى مرقس الانجيلي ، حيث يعلن «المعلم» :

«هذا هو دمي للعهد الجديد الذي يُهراق عن كثيرين»[1] .

ومن البيّن أن يسوع المسيح إذ يتحول إلى «جسد» يرمز إلى الخبز ، وإلى «دم» يرمز إلى الخمر ، فإنه يكون قد الح الحاحاً مكثفاً على ناسوتيته ، ومن ثم على أن ابن الإله (والاله ايضاً) يجري على الأرض مع الناس ، كما يهيم في الأكوان الأخرى (السماوات) مثل الالهة . ان هذه اللحظة الانسانية المكثفة في يسوع المسيح ، الاله الإنساني ، هي التي أثارت اهتمام مارتن لوثر بالمسيحية اليسوعية على نحو عام ، حيث كتب بفرح غامر : «كمْ كان تكريم سيدنا الرب لنا عالياً ، إذ جعل ابنه يتحول انسانا !»[2] . وقد قاد لوثر هذه الفكرة الى نهايتها المسيحية العقيدية القصوى ، حيث اعلن ان جسد المسيح ، كالخبز ، يؤكل ويُقتسم ويؤثر ويثير العذاب والشجون في النفوس «النقية» : «ذلك هو رأينا ، على نحو كلي ؛ أنْ يؤكل جسد المسيح حقاً في الخبز ومع الخبز ، وأن يكون كل ما يحدثه الخبز وما يتعذب منه هو ما يتعذب منه المسيح وما يحدثه من تأثير ، أي أن يُقتسم وان يؤكل وأن يُقطّع بالاسنان»[3] . انطلاقاً من هذا الموقع «القُدُسي الكوني الإخصابي» ،

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٤/ ١١، ١٤ .

2) In: Ludwig Feuerbach - Das Wesen des Christentums, zweiter Band, a.a.O., S. 446.

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

يشتق لودفيج فويرباخ الفكرة الهامة التالية على صعيد البناء المسيحي اليسوعي عامة : «واذن ، اذا كان الاله يؤكل ويشرب ، فإن الاكل والشرب يُعلنان بمثابتهما عملية إلهية . وهذا ما تقوله الاخارستيا (العشاء الرباني)»[1] .

ان ذلك كله يجعلنا ، حيث ندركه على نحو جدلي تضايفي ، ننظر الى الوحدة القائمة بين الفعل الخلاصي والفعل الجنسي والفعل السياسي على أنها تجسيد مكثف ، ولكنْ مضمَّن مرمَّز ، لـ «الفعل الآمر» ، الذي يتمثل ـ بدوره وعلى نحو قطعي وتام ـ بـ «فعل الكلمة» : في المبتدى وفي المنتهى يوجد الكلمة ، ولا شيء سوى الكلمة في فعله واستدامته وإطلاقيته .

وقد سبق أن مر معنا ما أشرنا في ضوئه الى هذا الوجه من المسألة . بيد أننا ، الآن ، في معرض ملاحقة خصوصية تلك الوحدة من الداخل . وحيث يكون الأمر ضمن هذا المستوى من التخصيص ، فإننا نكون قد غدونا وجهاً لوجه أمام أمثال الموقف اليسوعي التالي ، الذي يخاطب فيه حوارييه وأنصاره الخلص ، أي أولئك الذين أودع الرب الاله بعض أسرار ملكوته في افئدتهم ، بحيث يكونون في الحالة التي تتيح لهم أن يكونوا أولئك «الحواريين والأنصار» :

«انتم قد اعطيتم معرفة سر ملكوت الله وأما أولئك الذين من خارج فكل شيء لهم بأمثال . . . الزارع يزرع الكلمة . والذين على الطريق حيث تزرع الكلمة هم الذين في حال سماعهم يجيء الشيطان ويذهب بالكلمة المزروعة في قلوبهم»[2] .

هاهنا ، نتبين فئتين متقابلتين من التصورات اليسوعية المركزية ؛ الأولى تتمثل بـ «الزرع» و «الكلمة» ، بينما تتجسد الثانية بـ «القحط» و «الشيطان» . وظاهرٌ من واقع الحال هذا أن تصوريْ الفئة الأولى يتكاملان ويتتامّان ، مفصحيْن عن أن الواحد منهما يشير الى الآخر ويعلن عنه ضمناً وضرورة وصراحاً ؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى تصوريْ الفئة الثانية . وقد ظهر لنا من خلال البحث في الذهنية الشرقية (العربية) القديمة أن ذلك التماثل بين طرفي الفئة (أو الوضعية) الواحدة يقوم ـ

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٥٢٦ .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٤/ ١١ ، ١٤ .

أساساً ـ على ثنائية قطبية ، ترتد ، في نهاية المطاف ، إلى وحدة ذات وجهين . أما هذان الأخيران فهما «الخير» و«الشر» ، ، «الخصب» و«القحط» ، «الاله الرب» و «الشيطان أو ابليس» الخ . . . ولا بد من القول ، في هذا المعقد المنهجي الهام ، بأن تلك «الوحدة» بين الوجهين المذكورين هي وحدة على سبيل التضايف وليس على سبيل الإندغام . فهما وجهان الواحد منهما مشروط بالآخر إقراراً بالوجود وبالتمايز والتناقض ، ولكن كذلك بالتعارض الوجودي (الانطولوجي) والقيميّ الأخلاقي .

هكذا ، تبرز مسألة الوحدة الجدلية (المتضايفة) بين الخلاص والجنس الكوني والفعل السياسي من حيث هي مسألة الثالوث الفاعل سياسياً والنّشط سياسياً والمبدع سياسيا . ومن ثم وعلى نحو مركز ، تظهر السياسة ، هنا ، مقولةً قصوى للفعل اليسوعي المسيحي . وهي إذ كانت كذلك ، فإنها تمثل دعوة «حميمة» وشاملة لجميع المسيحيين الى الفعل «الحميمي» ، الذي يجعل منهم بررة ، ويدخلهم في ملكوت الله . ولابد من التنويه ـ على هذا الصعيد من المسألة المعنية ـ بأن ذلك «الفعل» ليس هو ، بذاته ، الذي يُحدث الملكوت إياه . ان الملكوت يحدث ملكوتياً ربانياً ، أي من موقع الملكوت نفسه وباتجاهه هو نفسه وضمن غاياته القريبة والبعيدة . وقد عرفنا ، في مكان آخر سابق ، أن قدوم الملكوت الرباني لا يمكن حتى توقعه ، من بعيد أو قريب ؛ إضافة إلى استحالة معرفة كنهه «من خارج» ، أي مما ليس هو ومما لا يشير إليه ولا يدل عليه ولا يقود إليه . وبيِّن أن هذا ، من طرفه ، يعلن عن أن الفعل السياسي ـ في تمظهره وتجليه الانسانيين ـ يظل يمتلك فسحة رحبة من التحفظ والحذر حيال الدمج الكامل والمطلق بين الانسان من طرف والعالم الالهي من طرف آخر . ان هذا القول صحيح حتى في حال أخْذنا بعين الاعتبار تصور وحدة الناسوت باللاهوت ، تلك الوحدة التي لا تتجاوز يسوع المسيح ولا تخرج من حِجْره وعن دائرته ، أي التي هي وحدة يسوع المسيح الناسوتي بيسوع المسيح اللاهوتي . أما ما عدى ذلك ، أي ما يتصل بالناس جميعاً وبالعلاقات الاجتماعية والسياسية المشخصة ، فإنه ليس من الصحيح أن يجمع بينهم وبين ذلك اليسوع المسيح ، أو بتجليبه المذكورين . اذ أن من شأن ذلك أن يقود إلى اضطراب الوضعية الكونية ، فيجعل من الشيء نقيضه ؛ وهذا خُلْف : مرة أخرى تظهر الوحدة بين المتعارضات وحدةَ تضايف وليس اندغاماً .

إن ما يهمنا من ذلك وما يلفت انتباهنا فيه يكمن في أن النزوع الديموقراطي (اليسوعي المسيحي) يتوقف عند تلك الحدود المقدرة ، ليتحـول العمـل السياسي الاجتماعي ، من طرفه ، إلى شأن من شؤ ون من ينتمي إلى النخبة الدينية بشكل أو بآخر ، ويتصل ـ من ثم ـ بروح يسوع وعالمه ؛ نقصد بذلك «جسده المقدس» ، الذي أعلن ، من طرف واحد ، أنه هو الكنيسة ، أي المؤ سسة القائدة على الصعيد الديني (والسياسي كذلك ، وإن على نحو غير مفصح عنه دائماً) . فالقطع المطلق والتام بين المتعارضات كان من الممكن ان يحـول بنيوياً ووظيفياً ، بحيث أدى الى اعتباره قطعاً بين «نخبة» و «سوقة» ، بين «عِلْية» و «سِفلة» . وهذا ما سيعني ، بدوره ، ان يسوع المسيح يغدو ، بواسطة «جسده ـ الكنيسة» وعبره ، قادراً على الإحساس بكل ما يحيط به ، دون أن يكون «الآخرون» في الوضع الذي يسمح لهم بتلمس ذلك أو باكتشافه . وهنا ، نجد أنفسنا أمام تصور «العناية الالهية» التي عليها أن تعني القدرة المطلقة ليسوع الرب على أن يحيط بالكون كلاً وجزءاً . ولكننا وإن استخدمنا هذا المصطلح الذي سيكون ضمن الترسانة الاصطلاحية في بعض أشكال الفكر الاسلامي العربي لاحقاً ، فاننا لا بد وأن نبدي بعض التحفظ على استخدامه في هذا السياق المسيحي اليسوعي . فهنا ، لا نواجه ما سنواجهه في ذلك الفكر تحت حد «الله المفارقُ العُلْوي» ، وإنما نلاحظ ميلاً باتجاه ذلك عبر التأكيد على الوظيفة العقيدية (الروحية) والسياسية (الدنيوية) للكنيسـة . بتعبير آخـر يمكن القول بأن الميل الكبير في المسيحية اليسوعية نحـو تصـور «الكون الواحـد» عبر الناسوت واللاهوت ـ وإنْ لم يشمل «الوجه الشريّر» القائم في الكون شمـولاً ماهوياً ـ حال دون الأخذ القطعي بذلك الحد ، أو على الأقل لم يسمح بالقـول الصريح بثنائية بين «عالم الهي يسوعي» علْوي مفارق و «عالم دنيوي مادي» مشاهد. ولكن ذلك القطع الاخلاقي القيمي بين «نخبة» و «سوقة» الخ . . . من موقع التمييز بين الكنيسة بمثابتها جسد المسيح وما يحيط بها ، يبرز ، كذلك ، في صيغة «المعجز» ، الذي أتينا على الحديث حوله في موضع سابق . ان هذا «المعجز» نستطيع أن نتبين بعض أبعاده في أمر حدث ليسوع ؛ وكان ذلك حيث وجد في مكان ازدحمت فيه جموع الناس حوله . وهذا «الحادث» يبرز لنا من حيث هو قاسم مشترك يجمع بين الإنجيليين مرقس ولوقا ، بحيث يصبح بمتسعنا القـول ، إن «يسـوع

المسيحي النخبوي» ، الذي نطالع شخصيته هنا ، هو ذلك الذي تعرفنا اليه تحت حد «يسوع المسيح الانجيلي أو النصّي» ؛ وهذا لا يجمعه بذاك المسيح «الواقعي التاريخي» ، الذي قضى نحبه دون أن يلفت نظر المؤرخين والكتبة والأعْلين ، إلا الاسم والدلالات المتوسّطة وغير المباشرة . ونستطيع أن نعمم ذلك على كل الأناجيل القانونية وإنْ باختلاف بالدرجة والصيغ . ولذلك ، فاننا اذا ما انتقلنا من «يسوع الواقعي التاريخي» الى «يسوع الانجيلي النصي» ، فاننا - بذلك - ننتقل من عالم إلى آخر متميز عنه تميزاً ملحوظاً .

واذا كنا ، الآن ، في معرض البحث البنيوي والوظيفي لنصوص الانجيل اللوقاوي ، فإننا نورد منها النص التالي ذا الأهمية البارزة على صعيد الموقف النخبوي والاسراري القُدُسي ، في آن واحد . لقد حدث ان تراكضت جموع الفقراء والمرضى والمفلوكين وراء يسوع المسيح ، طالبة منه التبرك والسماح لهم بان يلمسوه ويحملوا معهم ذكرى أبدية عنه . في هذه الأثناء التفت «المعلم» التفاتة اندهاش وتساؤل ، وقال لأولئك ، وضمنهم «التلاميذ» :

« . . من لمسني . وإذ انكر جميعهم قال له بطرس والذين معه يا معلم أيكون الجموع يضايقونك ويزحمونك وتقول من لمسني . فقال يسوع انه قد لمسني واحد لأني شعرت بأن قوة قد خرجت مني»[1] .

ان ما يلفت ، في هذه «الحادثة» الإشكالية «الإعجازية» ، هو أن يكون «المعلم» منطلق ومبتدى الوجود ، بحيث يرى كل شيء ويحس بكل شيء ، دون أن يكون ذلك متاحاً للآخرين . فتلك «القوة الخارقة» هي الطريق التي تقود إلى الملكوت الالهي . ذلك لأنها (أي القوة) تمثل وضعية جاذبة هائلة لكل أولئك الذين وهبوا أنفسهم للرب ، أي اولئك الذين

« . . . سيأتون من المشارق والمغارب والشمال والجنوب ويتكئون في ملكوت الله»[2] .

---

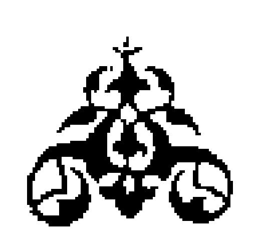
١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ٨/ ٤٥ - ٤٦ .
٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٢٩ .

ولابد من الإشارة إلى أن هؤلاء الآتين من كل أصواب الكون إذ يحسون بجاذبية تلك «القوة اليسوعية» الخارقة ، فانهم يفعلون ذلك ايماناً بالعهد «الجديد» وتصديقاً له وشاهداً عليه ؛ فهذا الأخير هو كذلك ، أي «جديد» ، لأنه ـ كما يتضح من مخاطبة الرب لاولئك ـ مضمّخ «بدمي . . . الذي يسفك من أجلكم» . والدم إذا سفك ، فإنما يكون أعز وأقصى ما يقدم عربوناً على الفداء العظيم ، فداء الجميع «المثقلين بأعباء الحياة والمثقلين بالفواجع» . وجدير بالتنبه إلى أن «السفك» وإن انطوى على معنى مأساوي فاجعي أو على ـ المعنى المأساوي الفاجعي ، فإنه ـ من وجه آخر متمم ـ يجسد العطاء السخي . ومن ثم ، فإن جدّة العهد المعني من شأنها أن تلغي العهد العتيق أو الذي غدا متعاتقاً وعبثاً على «خراف الأمم» الطامحة الى الانعتاق من «كوابيس الذئاب» . وهنا ، بالضبط ، تتكشف أمامنا تلك «اللغة الآسرة» التي يمتلك من خلالها «المعلم» قلوب «خرافه» ؛ إنها لغة «السحر» التي تكتشف مالايرى الآخرون منها سوى آثارها ونتائجها «الرائعة المطمئنة» .

لنلاحظ ، هنا ، تلك المسحة العميقة من العزاء الممرّع بـ «الأمل» ، الذي يقدمه يسوع المسيح اللوقاوي لأولئك المثقلين حتى الإعياء ، أولئك الذين سيتكئون ، أخيراً وآخراً ، في ملكوت الله . ولكن هذه الملاحظة تفصح ، بعمق وشمول وأمل ، عن مشروعيتها ومصداقيتها حيث نضعها في سياق النظر إلى ذلك «العزاء» مضمّخاً بالدم المهراق ، أي باعلان الثورة على العالم الذي غدا مفعماً بالظلم والجور والذي لم يعد ، من ثم ، حائزاً على الحد الأدنى من الشرعية الاجتماعية والتاريخية . وأخيراً ، إذا كانت هذه الثورة على ذلك النحو وضمن تلك التوجهات والآفاق ، فانها سوف تجد هدفها مركّزاً شيئاً فشيئاً صوب «الداخل» ، الذي ستتاح له كل الامكانات والطاقات لكي يظهر بمثابته بديلاً مطلقاً أو البديل المطلق عن «الخارج» . ومن هذا الموقع ، فان البديل المعني يشكل الدّحض المطلق لنقيضه ، أي «الخارج» إياه . ولا ينبغي أن نغض النظر عن طبيعة ذلك «الداخل ـ البديل» ، التي تكمن في أنه «تأملي روحي» ينطلق من مواقعه لينتهي بها وفيها . ومن ثم، فهو بديل على عواهنه ، لايتصل من قريب أو بعيد بالمشكلات التي يطرحها نقيضه . ولْنقلْ بمزيد من الضبط والتدقيق ، ان «البديل» لا ينطلق مما وصل اليه نقيضه من استشكالية قصوى ، بقدر ما يعمل على نقض النقيض ، من حيث

هو وبما هو . انه لا يسأل عما فعله غريمه ، لكي يصحح ذلك الفعل أو ينقده أو ينقضه ، وإنما يضع «الغريم» نفسه على بساط البحث . وهذا ما كان عليه أن يجعل من «الداخل» و «الخارج» عنصرين مطلقيْ التضاد وشامليْ التمايز . وفي هذه النقطة ، بالذات ، كمنت قوة اليسوعية المسيحية ، كما كمن ضعفها ؛ قوتها التي تجلت في رفض عالم البؤس والامتهان والاذلال ، وضعفها الذي ظهر في أنها أجابت على ذلك العالم المشخص بعالم من «طينة أخرى» تسود فيه «سعادة» ليست بالسعادة ، و «طمأنينة» ليست بالطمأنينة ، ومحبة ليست بالمحبة ..

ويبقى جماع القول وفصل المقال في أن الخصب ، خصب «الحياة الداخلية» و «الامتحان الداخلي» ، يعلن عن نفسه وقد غدا الحقيقة الأولى والأخيرة ، ومن ثم «الكلمة» الأولى والأخيرة . وحيث تكتسب المسألة هذا البعد الداخلي - الجوّاني يكون قد أعلن بالأحرف الكبرى : وعلى الأرض السلام ، وعلى الطبيعة السلام ! ان الأرض خصوصاً ، والطبيعة عموماً ينزاحان من عالم «المؤمن» ، بكل - ما ينطويان عليه من عبق كثيف يشد إلى المشخَّص والعيني والمُعاش ، ليحل محلها اولاً وأخيراً «الأرض الجوانية» و «الطبيعة الجوانية» . وهذا ما يحمل على القول بأن يسوع المسيح اللوقاوي هو بمثابة التمرد في سبيل الفعل من الداخل ، حيث الدّعة والطمأنينة ، وحيث لا وجود إلا للـ «أنا اليسوعية المسيحية» ذات البعد الكوني الجواني .



## ٤

# يوحنا : «من آمن بي وإن مات فسيحيا»
# أو
# جدلية الملهاة المأساة بين الواقع والحلم

في انجيل يوحنا تتصاعد البنية الداخلية الدينية واللغوية للنص «الانجيلي المقدس» اختزالاً ودقة وتميزاً إلى درجة ملحوظة مرموقة ، وذلك بحيث نكاد نجد أنفسنا أمام الصيغة اليسوعية المسيحية الأكثر عبقاً بالروحانية وبالحقيقة «الجوانية» . فيسوع المسيح يظهر ، هنا ، وقد قبض على صولجان هذه الحقيقة بكلتا يديه وجعل منها ومن ذاته وجهين لوضعية كونية واحدة . ان عملية التجادل المتلاحقة بين المتقابلات والمتناقضات تبرز ، هي بدورها ، بصور نافذة ينضح منها أفق أساسي محوري يتمثل بالحل الخلاصي الذي يجسد ، دائماً ، جماع الموقف وجماع القول . وهذا ما يمكّننا من القول بأن النزوع الخلاصي يتحول ، هنا ، إلى تيار دافق للخلاص الكوني أريد له أن يقود «المبهوظين بأعباء العالم المادي» إلى السعادة القصوى ، تلك السعادة التي تتجلى - في أعلى صيغها ودرجاتها - بالايمان بالمخلص الأعظم يسوع المسيح . ولقد أخبر يسوع نفسه عن نفسه بلغة يوحنا الانجيلي التي تفصح عن قدرة خاصة على امتلاك المفاصل الكبرى بين المتقابلات والمتناقضات :

«من آمن بي وإن مات فسيحيا . وكل من كان حياً وآمن بي لن يموت إلى الأبد» ، ذلك لأني «أنا القيامة والحياة»[1] .

ان التوحيد بين الموت والحياة يتم على أساس ما يرتفع عليهما معاً ومشتركيْن ، وانطلاقاً مما يؤدي من مواقعهما إلى نسق آخر اكثر عمقاً وشمولاً وبراءة ، أي -

١) الكتاب المقدس - انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ١١/ ٢٥- ٢٦ .

بكلمة ـ إلى يسوع المسيح . ولعلنا نتبين ، في هذا السياق الجدلي «الحميمي» ، نمطاً خاصاً من التفكير الذي ينهض على الإقرار الضمني والمفصح عنه بصيغة شيء ما من أجل رفضها وطرح البديل عنها ضمن توجه موحد وأفق واحد . ومما يلفت الانتباه تلك الطريقة الكامنة في النص الانجيلي اليوحناوي والتي تتلخص بعنصري التضمين والايجاز، وذلك على نحو يأخذ بالتضايف أساساً اولياً له. ان مانلاحظه في النص الأخير يبرز ذلك بوضوح وقوة . فـ «الحياة» ـ بمقتضى ذلك ـ يُقَر بها ، ليُنتقل ، بعد ذلك وفي سياقه ، إلى الخطوة التالية ، وهي الاعلان الصُراح عن أنها (أي الحياة) هي ـ كذلك ـ الموت . وكذا الأمر فيما يتصل بـ «الموت» . فهذا الأخير ، الذي يعلن عن أنه نهاية لتلك الحياة ، يظهر ـ في حقيقته الجوانية وآفاقه اليسوعية الربانية ـ بأنه هو بداية «الحياة» الحقّة . على ذلك ووفق آليته الداخلية البنيوية والوظيفية ، نغدو مطالبين بإعادة ترتيب العلاقة الظاهرية بين كلا الطرفين الكبيرين ، الحياة والموت ، وذلك بغية الوصول الى ماهو جوهري ونافذ وصميمي ؛ لأنه وضح أن «الحدود المباشرة» ، التي تعلن عن وجود ذينك الطرفين ، ليست من هذا «الجوهري» في شيء . إن هذا الموقف بالذات هو الذي يبرز واضحاً بيّناً في تأكيد يسوع المسيح على أنه هو ذاته .

«الطريق والحق والحياة» ، وعلى أنه «لايأتي أحد إلى الآب إلا بي»[1] .

فإذا كان يسوع المسيح ، حقاً ، الطريقَ والحق والحياة ، فإن الوصول إليه ، بكل معنى الكلمة ، يقتضي الرفض القطعي والفاعل لهذه الطريق ولهذا الحق ولهذه الحياة ؛ لأن تلك جميعاً ومجتمعةً تكتسب دلالتها ومغزاها فقط من موقع كونها تمثل الأقنية الوحيدة والضرورية ، التي تقود إلى الآب وتشير إليه وتدل عليه ، دونما غمغمة أو قلق أوشك . ان الطريقة «الخلاقة الفعالة» ، طريقة الاقرار والنقض ، أي الإقرار في سبيل النقض ، تنطوي عمقاً وسطحاً على جانب هام من التجادل الذهني اللاهوتي ، الذي لم يكن الوصول ممكناً بدونه إلى تصور «البدائل» المسيحية اليسوعية . وقد تكون صيغة «الروح القدس» مثالاً عميق الدلالة على ما نقول على الصعيدين البنيوي والديني العقيدي الوظيفي . فالروح القدس يعبر عنه بأنه

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٤/ ٦ .

«المعزّي» ، الذي يبعث به الأب عن طريق الابن بهدف استحداث حوافز عظمى للخلاص الكوني . وبذلك ، يظهر يسوع المسيح ـ بأحد معانيه وبأحد أوجهه الكونية (الوجودية) والاخلاقية ـ على أنه هو أيضاً المعزي ، أي الروح القدس ، أي قدُس الأقداس ؛ كما يظهر من حيث هو الأب نفسه ؛ ومن ثم نغدو أمام لوحة ثلاثية متعددة الاحتمالات في العلاقات القائمة بين اطرافها ، تلك الأطراف التي تقود كلها ومجتمعةً إلى ينبوع واحد والى غاية واحدة هما يسوع المسيح نفسه .

ان ذلك يسمح لنا بالقول بأن ثلاثية الروح القدس والابن والأب ذات أفق تحولي يتنقل ، بحسبها ، الواحد الى الآخر ، محتفظاً بشخصيته ومشيراً إلى شخصية الآخر ، في آن واحد وضمن آلية من الفعل الذي يغدو رد فعل ومن ردّ الفعل الذي يغدو فعلاً . وجدير بالذكر ان تلك الثلاثية تمثل جماع القول في عملية الاقرار (الايجاب) والنقض (السلب) ، أي الاقرار بوجود القائم الراهن وبنقضه ، بمعنى رفعه الى المستوى المناقض وباتجاه الأعلى الأقصى ؛ وذلك على أساس من الانطلاق من أن هذا الأعلى الأقصى ليس هو هكذا ، أي اعلى أقصى ، لأنه مرّ بالأدنى واحتواه ماهوياً وقام على أركانه . ان الأمر على غير هذا النحو من الفهم . فـ «الاعلى الأقصى» الذي هو ـ في نهاية المطاف ـ «الملكوت الرباني» ، ليس مشروطاً من الناحية الماهوية (الذاتية) بشيء آخر سواه ، وإنْ كان حدوثه يقتضي أن يمر الكون بأحداث عظمى تجعله مستنفداً عاجزاً عن الاستمرار لحظة واحدة . وإذ يتم ذلك ، فان الملكوت إياه يصبح الوجود الوحيد . ومرة أخرى ينبغي القول ، إنه في تلك الوضعية لا وجود لتراتب زمني «تاريخي» ينطلق من الأدنى الى الأعلى الأقصى . فـ «التاريخية» ، هنا ، ليست قائمة إلا بمعنى أنها تقدم المسوغات الكونية الاخلاقية لانبلاج «عالم الديونة» ، «عالم الحساب» ، الذي يقف الجميع فيه أمام يسوع الرب ليقدموا حساباً بما عملوه في حيواتهم . لكن هذا العالم كان قبل ذلك موجوداً ، وإن على نحو إمكاني . وهذا يعني ـ ضمناً ـ إقراراً ما بوجود «الآخر» بمثابته عاملاً خارجاً في تحول «الملكوت» من الامكان إلى التحقق . وإذا كان الأمر كذلك ، أليس وارداً أن نتحدث عن نحو ما من أنحاء الاقرار بـ «التاريخية» ؟

في هذا المعقد من المسألة ، تكتسب عملية الجدل اللاهوتي صيغة طريفة

ومركبة من التجادل بين البعيد والقريب ، وبين الخارج والداخل ، وبين الظاهري والجوهري ، وذلك عبر صور مفعمة بالحيوية والحماسة ، وبالجوانية المصوغة من علاقة بين الذات والموضوع . وهنا ، نستعيد ما قلناه من أن الذات تتحول موضوعاً ، بقدر ما يتحول الموضوع ذاتاً ، ونغدو ـ من ثم ـ أمام وضعية واحدة بوجهين اثنين متضايفين تضايف الأول الى الثاني والثاني الى الأول . نتقصى ذلك عبر المواقف اليوحناوية التالية :

«أجاب يسوع وقال . . . إنْ أحبني أحدٌ يحفظ كلمتي وأبي يحبه وإليه نأتي وعنده نجعلُ مقامَنا . من لا يحبُّني لا يحفظْ كلامي والكلمة التي تسمعونها هي ليست لي بل للآب الذي أرسلني . . . وأما المعزّي الروح القدس الذي سيرسله الآب باسمي فهو «يعلمكم كل شيء»[1] .

ان «المعزّي» يفصح عن نفسه بمثابته الواحد في الكل ، وكذلك الكل في الواحد . وما ينبغي التنويه به ، في هذا السياق الطريف والحرج ، أن الجدلية المشار إليها تفصح عن طابعها من حيث هي ذات أفق واحد . فليس هنالك ، وفق ذلك والحال على النحو المعني ، ما يتولد عن «الروح القدس» اكثر من الروح القدس ذاته بصفته جماع القول في الآب والابن كليهما . وقد أشرنا ، في موضع سابق من هذا البحث ، إلى أن التاريخ يتوقف عن التدفق صوب المستقبل حالما يدخل الملكوت الرباني حالة المطلق الناجز والهيمنة والشمول . وهنا ، تكمن غاية الغايات ، وهدف الأهداف ، وقدس الأقداس ، الذي تطرحه تصورات «الخطيئة» و «البشارة» و «الكرز» و «الصلب» و «الخلاص» الخ . . . ، أي التصورات التي تبرز من حيث هي الأركان البنيوية الكبرى في العالم المسيحي اليسوعي الجديد .

ان الجدل ـ اضافة الى التاريخ وبالتشابك معه وبالتداخل فيه ـ يجد مستقره ومبتغاه في الحدوث الأعظم للفعل الرباني الأعظم ، الذي هو حلول الملكوت الأعظم . ولكن من أجل ان يصبح ذلك واقعاً كثيفاً مباشراً وفاعلاً ، يجب أن تُنْفذ «الكلمة» الخاصة بـ «انطلاق» الابن إلى الآب . إذ أن من شأن ذلك وحده ، ووحده فقط ، أن يستحث «المعزّي» على القدوم إلى جموع «المعذبين» من الجياع والمحرومين والمبهوظين . وهنا ، نواجه واحداً من اكثر المعاقد طرافة وحساسية و

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٤/ ٢٣ـ ٢٤ ، ٢٦ .

«مسيحيةً» في المسيحية اليسوعية بصيغتها اليوحناوية المدققة والمنضبطة روحيا جدلياً . فيسوع المسيح يُعّلم اولئك ان «ذهابه» خير من «بقائه» ، وأن ايصال عذابه الى نهايته القصوى عبر «صلبه» هو الطريق إلى «الحب» و «الفضيلة» . وإذن ، فحيث يكون الأمر كذلك ، يغدو مطلوباً أن «ينطلق يسوع» إلى حيث يمكث «العزاء» ، لكي يعود هو نفسه إليهم متلبساً شخصية هذا الأخير :

«أقول لكم الحق ان في انطلاقي خيراً لكم لأني إنْ لم انطلق لم يأتكم المعزي ولكن إذا مضيت ارسلته اليكم» .

وإذ يأتي المعزي ، فانه يبكّت العالم على الخطيئة وعلى البر وعلى الدينونة :

«أما على الخطيئة فلأنهم لم يؤمنوا بي . وأما على البر فلأني منطلق إلى الآب ولا تروْنني بعد . وأما على الدينونة فلأن رئيس هذا العالم قد دِينَ»[1] .

ان نغمة الحزن العميق الجارف ، التي تغمر هذا العالم وتخترقه حتى حُشاشاته الدنيا والقصوى ، تأول إلى نغمة فرح عميق غامر مع «الحدث الجديد» . يحدث ذلك ، حيث تحل «البشارة» العظمى ، وحيث يُتم الرب «كلمته» ، ويحقق «وعده» ، وينجز «عهده» المضمخ بالدم مع المؤمنين الذين عاشوا «زمان القهر والطغيان» وأعينهم عالقة ببوارق الأمل التي يستثيرها فيهم «يوم الدينونة» . ان هؤلاء وإن كانوا يحزنون ، إلا أن حزنهم

«يأول إلى فرح»[2] .

والحق ، ان «الفرح» الكوني العظيم ، الذي يُفعم «التلاميذ» ، خصوصاً ، من ضمن أولئك الأبرار المؤمنين بالرب ، كان قد منح لهم مسبقاً وعلى نحو ضمني ، مجسَّداً بالروح القدس ، الذي نفخه يسوع المسيح فيهم قبل «الصعود» إلى أبيه . وهذا يعني - ضمن ما يعنيه ويشير إليه - أنه (أي يسوع) كان ، بالأساس والبدء ، ينطوي في داخله على الروح القدس دائماً وأبداً . وقد كنا أتينا على بعض ذلك حين تبين لنا أنه - من جملة اسمائه الحسنى واعتباراته وحيثياته الغزيرة المتنوعة - الحمَل

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٦/ ٧، ٩-١٠ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٦/ ٢٠ .

المذبوح منذ بداءة العالم والذي يحمل البشارة ، ضمناً وجوهراً ، لينشرها بين العالمين ويبشر بها ؛ بحيث يغدو يسوع المسيح هو نفسه ذلك «المعزي» ، الذي يكتسب ـ والحال كذلك ـ شخصية الروح القدس نفسه .

* * *

ولعل مسألة ذات أهمية مركزية وحساسية خاصة تبرز ، هنا ، على صعيد النص اليوحناوي خصوصاً ، والنصوص الانجيلية (القانونية) بصورة عامة ؛ تلك هي التي تتعلق بتحديد «الروح القدس» بنيةً ووظيفة . ذلك أنه تترتب على البحث في هذه المسألة نتائج هامة بل خطيرة بالنسبة إلى المسيحية اليسوعية بنيةً ووظائف وآفاق . فهنالك من الباحثين من يطمح ، في بحثه في المسألة المعنية ، للوصول الى الاعتقاد بأن «الروح القدس» أمر مختلف اختلافاً جذرياً وقطعياً عما هو معروف عنه في الأوساط العقيدية المسيحية العامة . أما المقصود بذلك فيكمن في النظر الى الأمر المعني على أنه «كائن بشري» يُرسَل من قبل الرب الاله ليقوم بدور «نبي يسمع صوت الله» ويبشر بذلك على مسامع البشر . وهذا النبي تلتقي مواصفاته الكبرى مع مواصفات يوحنا . ولأهمية هذا الموقف من «الروح القدس» ، نورد الرأي الذي طرحه موريس بوكاي في بحثه اللغوي والعقيدي حول ذلك .

يقول موريس بوكاي ، في نص طويل له ، مايلي :[1] «ويوحنا هو المبشر الوحيد الذي سرد ما حدث في نهاية العشاء الأخير للمسيح وقبل القبض عليه ، أي آخر أحاديثه مع الحواريين ، وينتهي هذا الحدث بخطبة طويلة . فانجيل يوحنا يفرد اربع إصحاحات (من ١٤ إلى ١٧) لتلك الرواية التي لا نجد لها أثراً في الأناجيل الأخرى . ومع ذلك فهذه الاصحاحات من انجيل يوحنا تعالج مسائل أساسية وآفاق مستقبل ذات أهمية بالغة وهي معروضة بكامل العظمة والجلال اللذين يميزان هذا المشهد لوداع السيد لتلامذته .

كيف يمكن أن نشرح الغياب التام في أناجيل متى ومرقس ولوقا لرواية الوداع

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥ ـ ١٢٩ .

المؤثر الذي يحتوي على الوصية الروحية للمسيح ؟ يمكن أن نطرح السؤال التالي : هل كان النص موجوداً أولاً عند المبشرين الثلاثة الأولين ؟ ألم يحذف فيما بعد ؟ولماذا ؟ ولنقل فوراً إنه لا يمكن الاتيان بأية اجابة ، فاللغز مستغلق تماماً بالنسبة لهذه الثغرة الكبيرة في رواية المبشرين الثلاثة الأولين .

ان ما يسود الرواية ـ وهذا مفهوم في حديث أخير ـ هو مستقبل البشر الذي يتحدث عنه المسيح واهتمام السيد بالتوجه الى تلامذته والى الإنسانية برمتها عبرهم ، معطياً إرشاداته وأوامره ومحدداً بشكل نهائي المرشد الذي على الانسانية ان تتبعه بعد اختفائه . إن نص انجيل يوحنا ـ وهذا النص وحده ـ يسمي بشكل صريح هذا المرشد باسم يوناني هوParakletos الذي اصبح في الفرنسية Paraclet . وهاهي ذي الفقرات الجوهرية من هذه الخطبة حسب الترجمة المسكونية للعهد الجديد : (إذا كنتم تحبونني فستعملون على اتباع اوامري ، وسأصلي للأب الذي سيعطيكم Paraclet آخر ـ ١٤ ، ١٥ ـ ١٦) .

مامعنى هذه الكلمة Paraclet . ان النص الذي نملك حالياً لانجيل يوحنا يشرح معناها بالألفاظ التالية : (الـParaclet ، الروح القدس ، الذي سيرسله الأب باسمي سيبلغكم كل شيء وسيجعلكم تتذكرون كل ما قلت لكم ـ ١٤ ، ٢٦) . هو نفسه سيشهد بي ـ ١٥ ـ ٢٦) . (رحيلي فائدة لكم ، لأنني أذا لم ارحل فالـParaclet لن يأتي اليكم ، وعلى العكس فإذا رحلت فسأبعث به اليكم . وهو بمجيئه سيذهل العالم فيما يخص الخطيئة والعدل والحكم ـ ١٦ ، ٧ـ٨). (عندما سيأتي روح الحقيقة ، فسيجعلكم ترقون الى الحقيقة بكاملها ، لأنه لن يتكلم بارادته ، وإنما سيقول ما يسمع وسيعرفكم بكل ما سيأتي . وسيمجدني . . . ـ ١٦ ، ١٣ـ ١٤) .ـ ويلاحظ أن الفقرات التي لم تذكر هنا من الاصحاحات ١٤ إلى ١٧ من انجيل يوحنا لا تعدل مطلقاً من المعنى العام للفقرات المذكورة ـ.

وإذا قرأنا بسرعة فان النص الذي يثبت تطابق كلمة Parakletos اليونانية على الروح القدس لا يجذب الانتباه في كثير من الأحيان . وخاصة ان العناوين الثانوية للنص المستخدمة عموماً في الترجمات بالاضافة إلى ألفاظ التعليقات المقدمة في كتب

التعليم العام توجه القارىء نحو المعنى الذي تريد الروح التقليدية اعطاءه لهذه الفقرات . وإن حدث وصادف القارىء أقل صعوبة في الفهم ، فالتحديدات موجودة كتلك التي يعطيها (المعجم الصغير للعهد الجديد) للأب تريكو A. Tricot وهي تعطي كل التوضيحات . فتحت عنوان Paraclet كتب المعلق مايلي : (هذا الاسم أو هذه الصفة المنقول من اليونانية الى الفرنسية غير مستخدم في العهد الجديد إلا في انجيل يوحنا : فهو يذكر الكلمة اربع مرات عند سرده لخطاب المسيح بعد العشاء الأخير ـ ١٤ ، ١٦ ، ١٤ ٢٦ ، ١٥ ، ٢٦ ، ١٦ ، ٧ـ ومرة واحدة في رسالته الأولى ـ ١٢٢ ـ. ان الكلمة في انجيل يوحنا تنطبق على الروح القدس ، اما في الرسالة فهي تنطبق على المسيح . لقد كانت كلمة Paraclet سائدة لدى اليهود الهللنستيين في القرن الأول بمعنى الوسيط ، والمدافع (. . .) فالمسيح يعلن ان الروح سيرسل بالأب والابن في دوره الانقاذي الذي يؤديه في أثناء حياته الفانية على الأرض وذلك لصالح تلامذته . ان الروح يتدخل ويعمل كبديل للمسيح باعتباره Paraclet أو وسيط قادر على كل شيء) . اذن فهذا التعليق يجعل من الروح القدس مرشداً أسمى للبشر بعد اختفاء المسيح . فهل يتفق مع نص يوحنا ؟

لابد من طرح المشكلة ، فمبدئياً يبدو غريباً أن ننسب إلى الروح القدس الفقره المذكورة أعلاه والتي تقول : (لن يتكلم بارادته وإنما سيقول ما يسمع وسيعرفكم بكل ما سيأتي) . يبدو أن من غير المعقول ان ننسب الى الروح القدس سلطان ان يتحدث وان يقول ما يسمع . . . وفي علمي ان هذه المسألة التي يوصي المنطق بطرحها ليست عموماً موضوع أي تعليقات . ولكي تكون لنا فكرة صحيحة عن المشكلة يجب الرجوع الى النص اليوناني الأساسي . وهذا أمر يساوي في أهميته الاعتراف بأن يوحنا قد كتب باليونانية وليس بلغة أخرى . . . ان أي نقد جاد للنصوص يبدأ بالبحث عن الاختلافات النصية . ويظهر هنا أن ليس في مجموع المخطوطات المعروفة لانجيل يوحنا نص آخر مختلف من شأنه أن يحرف المعنى سوى تلك الفقرة ١٤ ، ٢٦ من المخطوطة السريانية الشهيرة المسماة بـ Palimpseste . والفقرة لا تشير الى الروح فقط وانما الى الروح القدس . فهل هذا مجرد نسيان من قبل الناسخ أو انه لم يجرؤ على كتابة ما بدا له أنه أمر غير معقول في مواجهة نص يدعي ان الروح القدس يسمع ويتكلم ؟ فيما عدا هذه الملاحظة وبعض الاختلافات

النحوية التي لا تغير شيئاً من المعنى العام للنص ، فليس هناك مجال للاصرار على اختلافات نصية أخرى . وما يهم هو ان المعروض هنا عن الدلالة المحددة لفعلي (يسمع) و (يتحدث) يسري على كل مخطوطات انجيل يوحنا ومن ضمنها الحالة المعينة هنا . . .

وعندما يقول المسيح ، حسب انجيل يوحنا (١٦، ١٤) : (سأصلي لله وسيرسل لكم Paraclet آخر) ، فهو يريد بالفعل أن يقول انه سيرسل الى البشر وسيطاً (آخر) كما كان هو وسيطا لدى الله وفي صالح البشر في أثناء حياته على الأرض .

ذلك يقودنا بمنتهى المنطق الى ان نرى في الـ Paraclet عند يوحنا كائناً بشرياً مثل المسيح يتمتع بحاستي السمع والكلام ، وهما الحاستان اللتان يتضمنهما نص يوحنا بشكل قاطع . اذن فالمسيح يصرح بأن الله سيرسل فيما بعد كائناً بشرياً على هذه الأرض ليؤدي الدور الذي عرفه يوحنا ، ولنقل باختصار إنه دور نبي يسمع صوت الله ويكرر على مسامع البشر رسالته . . . ان وجود كلمتي (الروح القدس) في النص الذي نملك اليوم قد يكون نابعاً من إضافة لاحقة ارادية تماماً تهدف الى تعديل المعنى الأول لفقرة تتناقض ، باعلانها بمجيء نبي بعد المسيح ، مع تعاليم الكنائس المسيحية الوليدة التي ارادت ان يكون المسيح ، مع تعاليم الكنائس المسيحية الوليدة التي ارادت ان يكون المسيح هو خاتم الأنبياء» .

ان ذلك الرأي ، الذي يبسطه موريس بوكاي ، تفصيلاً وتوثيقاً ، حول المصادر الانجيلية لـ «الروح القدس» ، يحول ـ رغم أهميته في ايضاح مجموعة من المسائل اللغوية التاريخية على صعيد تحول النص الانجيلي ـ دون تفهم وتفحص عقيدة «الأقانيم الثلاثة» ؛ ذلك لأنه يجعل منه (أي الروح القدس) جسماً غريباً عن «المسيح» ومقحماً فيه ، أو بديلاً عنه . وهذا يعني ان ما طرحه بوكاي يُفقد الموضوع المعني دلالته الوظيفية التاريخية والعقيدية . وعلى العكس من ذلك ، نلاحظ ان هنالك نصاً يوحناوياً آخر حول «الروح القدس» لم يأخذه بوكاي بالحسبان . أما هذا النص فهو التالي :

«وقال لهم ثانية السلام لكم كما أرسلني الآب كذلك أنا ارسلكم . ولما قال

هذا نفخ فيهم وقال لهم : خذوا الروح القدس . من غفرتم خطاياهم تغفر لهم ومن امسكتم خطاياهم تمسك لهم»[1] .

ان ما نتبينه في النص المذكور يشير الى ان «الروح» الذي يمنحه يسوع المسيح لصدّيقيه ، هو روحه نفسه مجسداً في شخصه . ولابد أننا نلاحظ أن ذلك ينطوي ، ضمناً ، على أن «الابن» يعبر عن «ابيه» ، بما هو فيه وخاص به ، بحيث ان «الثلاثة» يظهرون «واحداً» . وجدير بالتبصر ، في هذا السياق المرهف ، طريقة تقديم المسيح يسوع روحَه (الروح القدس) لأولئك . فهذه الطريقة تتمثل بـ «النفخ» ، تعبيراً عن ان ذلك يحمل على نفث النَفَس ـ المعادل للروح ـ في العوالم الكبرى والصغرى ، أي في الكون الكبير الكلي وفي الأكوان الفردية الصغيرة . فكأنما هذا النفْخ تعميمٌ للقداسة ، قداسة الروح ، وإجلاءٌ للخطيئة عن تلك الأكوان ، ومن ثم إدخالٌ لهذه الأخيرة في عالم القداسة كما هو الحال بالنسبة الى الاله النّافخ[2] .

ويبقى أن نقول انه في حال تفسير مصطلح انجيلي ما ـ كما هو الحال بالنسبة إلى «الروح القدس» ـ لابد من النظر إلى اللوحة بكل ألوانها ، دونما اهمال لواحد أو لأكثر من واحد منها . هذا أولاً ؛ من ناحية أخرى ، قد نلاحظ فيما قدمه موريس بوكاي نوعاً من التعسف في التعامل مع النصوص المعنية ، بحيث تفصح عن نفسها محاولة للمصادرة على تصورٍ ما على نحوٍ يرهق السياق التاريخي لتلك النصوص . ان

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٢٠/ ٢١ـ ٢٣ .

٢) ان عملية «النفخ» نواجهها في المنظومات الاسطورية والدينية الشرقية القديمة ، واليهودية من بعد ذلك ؛ كما انها تستمر ، وإن على نحوٍ وظيفي فيه خصوصية نسبية ، في التصور الديني الاسلامي لاحقاً . وقد لوحظ أن العملية المذكورة هي طريقة ايجاد العالم بواسطة الكلمة المنطوقة والنَفَس المنفوخ . وهذا يشير الى أن العالم يمثل ـ بمعنى ما ـ امتداداً لـ «روح» الله الرب الخالق ، الذي يعلن عن ذلك اعلاناً ، أي لفظاً آمراً أو تقريرياً . (انظر حول ذلك ، على سبيل المثال ، اسطورة الخلق المصرية ؛ وسفر التكوين ـ الفصل الثاني ـ؛ والشاهد الانجيلي المثبت فوق ؛ والحديث عن عيسى ابن مريم في القرآن من حيث هو حصيلة نفخ من روح الله . واقرأ حول ذلك ، أيضاً : الفصل الثاني المعنون بسقوط آدم من كتاب ـ الفولكلور في العهد القديم لجيمس فريزر ، الجزء الأول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧ـ ٧٢) .

هذا يبقى صحيحاً وواردا حتى حين نتبين في تلك المحاولة رغبة في مواجهة تصور لا تاريخي يتمثل ، هنا ، بالتأكيد المبطّن على أن النبي الاسلامي محمداً بُشرّ به من قبل يسوع المسيح نفسه . بل لعلنا نقول ، ان التفريط بـ «الروح القدس» من النص اليوحناوي لا يحمل في طياته تجاوزاً لتصور «الثالوث المقدس» فقط ، ذلك الثالوث الذي يمثل الركن العقيدي الذهني الأكبر للمسيحية اليسوعية ؛ انه كذلك (أي ذلك التفريط) من شأنه ان يقود إلى تجاوز القاعدة الاخلاقية لتلك المسيحية ، وذلك عبر رفض تصور «العزاء» ، ومن ثم تصور «الخلاص» .

وفي ظننا ان هذه المسألة الأخيرة تحتاج الى مزيد من التدقيق والتعميق لأهميتها في البناء المسيحي اليسوعي أولاً وكما أشرنا الى ذلك فوق ، ولوجود بعض الالتباسات والصعوبات التي تعقد الموقف حيالها ثانياً . فلقد كنا قد انطلقنا من أن ذلك البناء هو ، من حيث الأساس التاريخي الانتروبولوجي ، بناء ذكريّ ترتد فيه مريم (ماريا) الى وراء لتشغل دوراً ثانوياً يقوم على أن يكون «وسيطاً» ، وهو دور «البطن الحامل» ، ليس إلا . وعبر ذلك وفي ضوئه ، وصلنا - مع لودفيج فويرباخ - الى أن هذا البناء الذكري هو ، من حيث الأساس التاريخي الانتروبولوجي والعقيدي ، دين الابن وليس الأب أو الأم ، ولكنْ دين الابن بمثابته أباً ودين الأب بمثابته ابناً . هاهنا ، ينبغي التنويه بان هذه المحايثة بين الأب والابن والأب هي التعبير المباشر وغير المباشر عن «الروح القدس» ، أي عن العنصر الذي يجسد جماع الموقف بين كلا الطرفين . وهذا يجعلنا نُقدم خطوة أخرى إلى أمام حيث نعلن أن القول بـ «تطفّل» الروح القدس على الابن وأبيه من شأنه ان ينهي هذين الأخيرين وأن يضع حداً نهائياً لـ «دين الابن» ، أي للمسيحية اليسوعية نفسها ، كلاً وجزءاً .

وكما لاحظنا ، فان القول بتطفّل «الروح القدس» على عقيدة يسوع المسيح يمسّ وجهاً آخر من هذه الأخيرة ؛ ذلك هو ما اعتبرناه القاعدة الأخلاقية للعقيدة المعنية . وهذا الأمر يبرز عبر التساؤل التالي : إذا أزلنا تصور «الروح القدس» بمثابته المفتاح الى الابن بصفته أبا والى الأب بصفته ابنا ، فما الذي يتبقى من تلك العقيدة ، من حيث هي كذلك ، أي عقيدةً مسيحية يسوعية ؟! ماالذي يتبقى منها بعد إزالة تصور العزاء الذي يتجسد بحامله ، الروح القدس ؟ ان النص الانجيلي

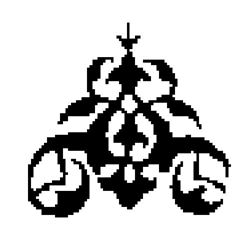
اليوحناوي تكمن دلالته المبدئية في أنه قدم ـ في شخصه ـ النغمة العزائية للمؤ منين لكي يحولوها الى نشيد للخلاص يتحول ، هو بدوره ، إلى تيار دافق يخترق العلاقة المعقدة والصعبة والمأساوية بين الواقع والحلم . وهذا ، بدوره ومن موقعه ، يحيلنا الى ما تبيّناه على أنه جدلية الملهاة والمأساة يقدمها النص اليوحناوي بصيغ تنضح منها ألوان ثرة من القنوط والرجاء والعذاب والطمأنينة والأسى والعزاء .

ونضيف إلى ذلك أن مقولة يوحنا القائمة على التجادل بين الايمان والكفر والحياة والموت ، تغدو غير ذي بال في البناء المسيحي اليسوعي اذا اطحنا بتصور «الروح القدس» : من آمن بي وإنْ مات فسيحيا . فالوصول الى يسوع المسيح هو أمر يتعلق ، أولاً وأخيراً ، بكيفية التواصل الروحي بينه وبين المؤ منين الصديقين ، ومن ثم بكيفية التواصل بين هؤ لاء وبين «الآب» عبر «الابن» .

ان «الروح القدس» هو روح الله مبثوثاً في الإبن ، أي في مَنْ تقوم المسيحية اليسوعية كلها وبرمتها عليه . وهذا «الابن» هو ـ في حيثياته الأكثر مبدئية وأهمية ـ ما سيقدِّم لـ «المبهوظين» من الفقراء والمفقرين ؛ أي انه المعزّي نفسه الذي يحمل «البشارة» ويكرزها في أوساط أولئك . بل لعلنا نقول ، كذلك ، ان البشارة تلك هي الابن المعزي ذاته ؛ مع العلم أن هذا «المعزي» هو ـ في حال معينة وبمعنى معين ـ أيضاً «المعزّى» من قبل «الأب» . ويهمنا ، في ذلك جميعاً ، أن ما طرحه موريس بوكاي في تفسيره لـ «المعزّي» يقود الى اقتراح «مسيحية جديدة» ، مسيحية «غير يسوعية» يبرز فيها «المخلص» ـ إنْ كان الحديث وارداً هنا عن مخلص ـ عاجزاً عن أن يمارس مهمة الخلاص نفسه . ذلك لأنه ، في سبيل تحقيق ذلك ، يجد نفسه مدفوعاً إلى أن يرسل من يقوم بتلك المهمة ، ممثلاً بـ «المعزي» .

ولابد أن يكون واضحاً ما يجرّه ذلك الموقف من نتائج تخرج عن السياق المسيحي اليسوعي في كل أشكاله الموروثة . ان «الحمل المذبوح منذ بداءة العالم» والمرشح هو وحده لتخليص العالم ، يغدو ـ وفق ذلك المنطوق ـ أثراً بعد عين . وإذا عدنا إلى المقولة اليوحناوية الكبرى ، التي يعلن عبرها يسوع المسيح بأن من آمن به وإن مات فسيحيا ، فاننا نلاحظ أن ما قدمه موريس بوكاي بصدد «الروح القدس ـ المعزي» لا يمكنه أن يتطابق معها على نحو من الأنحاء . فالنص

اليوحناوي ، الذي يشترك مع نصوص انجيلية أخرى فيما يقدمه ، لا يدع لنا أي مجـال للارتياب في أن «المعـزي» و «العـزاء» و «التعـزية» ملاحـق من الشـخصية الخلاصية ليسوع المسيح . وأخيراً نقول ، ان فصل هذه الملاحق عن الشـخصية المذكورة من شأنه ان يقود إلى الاطاحة بما تبيّناه لدى يوحنا الانجيلي تحت حد «جدلية الملهاة المأساة بين الواقع والحلم» ؛ أي ان المؤمن المسيحي إذ ينتزع منه هذا «الحلم» بمثابته وجهاً نقيضاً لذلك الواقع وبديلاً عنه ، فانه يغـدو كمـن لا يملك شيئاً . وهذا ، بالذات ، خطوة كبرى على طريق انهاء المسيحية اليسوعية .



## ٥

# بين الإعجاز والحكمة من طرف و «الأمية الأبجدية» من طرف آخر

نواجه ، الآن ، واحدة من كبريات المسائل في التاريخ الديني ، على نحو العموم ، وفي التاريخ المسيحي الأول بصورة خاصة . انها مسألة العلاقة بين الأنبياء والرسل والقديسين من طرف ، والاعجاز والحكمة والعظمة الخارقة من طرف آخر ، أو ـ وهذا وجه مركزي منها ـ بين الاعجاز والحكمة من جانب و «الأمية الأبجدية» من جانب آخر .

وفي سبيل تقصٍّ معمق لما نحن بمعرض البحث فيه ، نشير الى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الدقيق ما كنا قد أعلنا عنه ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، من أن الحركة الدينية تظهر في بداياتها حركة خلاصية تلقائية تتبناها جموع الجماهير الفقيرة والمفقرة الطامحة إلى الخلاص والانعتاق ، على نحو أو آخر . وهذا تم غالباً دون أن يكون لتلك الحركة رجال وممثلون تاريخيون ينظّرون لها ويقودونها بالاعتبارات الرئيسية ، الايديولوجية الدينية والسياسية والتنظيمية . ولكن ـ وهذا له أهمية بارزة ـ في سياق الكفاح الجديد وتعاظم وتائر التصدي بين الأطراف المتخاصمة والمتصارعة ، تظهر شخصيات أو شخصية واحدة تأخذ بالتبلور والبروز فوق الشخصيات الأخرى ، لتغدو ، في واقع الحال وبنهاية المطاف ، سيد الموقف القيادي بالاعتبارات الرئيسية المذكورة آنفاً . وهذا الوضع يسمح ، بعد أن يكون قد تبلور ، بنسب الحركة الجديدة إلى الشخصية التي غدت رمزاً لها وممثلاً لها في أوساط المؤمنين بها والمناهضين لها ، على حدٍ سواء .

ان ذلك يصح على المسيحية ، كما يصح على غيرها من الأديان ؛ مع

الاحتفاظ بسمات الخصوصية التي تبرز هنا وهناك في نطاق الأديان المختلفة . فلقد لاحظنا ، في مواضع سابقة من هذا البحث ، أنه ظهر «مسحاء كذّابون» كثرٌ ملأوا الأرض تبشيراً برسالاتهم التي لقيت ، بدرجة أو أخرى ، قبولاً لدى بعض الأوساط . وقد استمر ذلك الى ان جاء من اعتُبر ، حقاً ، «المسيح الصادق» . ولابد أن يكون الوضع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والروحي قد بلغ مرحلة عظمى من التأزم ، بحيث كان على مثل التساؤ ل التالي ان يبرز أمام جموع الأوساط البشرية الكثيفة : إلى أين المصير ؟ ماالذي سيحدث بعد أن بلغ السيلُ الزبى ؟ هل حقاً سيأتي «فارس الأمل المخلص» ، كما ورد في «الكتب» ؟ وإن كان سيأتي ، فمتى ، وأين ، وضمن مَنْ من «الأمم» أو «الطوائف» ؟

وبالطبع ووفق الوضعية المشخصة في حينه ، كان على ذلك «المسيح الصادق» ان يضحّي به في حال كونه «صادقاً» حقاً . ذلك لأن المبادىء والمثل والمواقف ، التي يمكن أن يكون قد نادى بها ودافع عنها ، كان عليها أن تخضع هي نفسها لمجموعة هائلة ومتنوعة من التحولات البنيوية والوظيفية ، التي جعلت منها ـ كثيراً أو قليلاً وعلى نحو أو آخر ـ غير ما كانت عليه في أصولها ومظانّها . ومن الملاحظ أن هذا الوضع المركب والمعقد وذا الأبعاد التاريخية والتراثية أخذ يتخذ شخصية واضحة وحازمة ومتبلورة حيث جُعل من الدين الجديد ، المسيحية اليسوعية ، ايديولوجيا ذات وظائف (وربما كذلك بُنى) متعددة في أيدي الخصوم والفرقاء الكُثر أولاً ، وبعد أن صنع منه دين دولة سائدة سيادة اجتماعية وسياسية ثانياً ، وكذلك حيث تحول إلى دين مجموعة بشرية متعددة الإثنيات ثالثاً .

في سياق ذلك الوضع وفي ضوئه ومن موقعه ، كانت مسألة «الأمّية» الأبجدية تمارس دوراً دينياً «تقديسياً» ملحوظاً . نعلن ذلك ونحن نعلم أنه لا توجد نصوص كثيرة تشير إليه وتدل عليه على نحو موسع ومدقق . ولقد توصلنا إلى أن قراءة معمقة مركبة لمثل تلك النصوص ، بهدف اكتشاف واستنباط ما تنطوي عليه من دلالات دينية ايديولوجية وتاريخية ، من شأنها أن تمكّننا من ابراز خصوصية وأبعاد المسألة المعنية هنا . وجدير بالقول أن ما ينتج عن هذه القراءة ينبغي أن يخضع لعملية تركيبية تجعل من الممكن التوصل إلى ما يشكل خطوطاً رئيسية أولية حول ما نحن في سبيل تقصيه في هذا الموضع .

ان ما ورد في «أعمال الرسل» حول بطرس ويوحنا ، يمكن النظر إليه على أنه أحد المصادر الرئيسية بالنسبة لـ «الأمية» المعنية هنا . فلقد أخبرنا ان بطرس ، الذي كان «أمياً» ، استطاع أن يعيد لرجل أعرج قدرته على المشي السليم بساقين معافيتين . وقد ظهر ذلك الموقف الذي أبدى فيه اليهود المتفرجون دهشتهم مما رأوه ، وحيث أسقط في ايديهم . والموقف المذكور يقوم ، في أساسه ، على تصور التكامل بين الأمية والحكمة المعجزة ، أي على الاعتقاد بأن العمل المعجز أمر يجد مصادره البعيدة في «حكمة ربانية» توهب لَدُنِّياً :

«وصعد بطرسُ ويوحنا الى الهيكل معاً لصلاة الساعة التاسعة . وكان رجلٌ اعرجُ من بطن أمه يُحمل وكان يوضع كل يوم عند باب الهيكل . . . فلما رأى بطرسَ ويوحنا مُزْمعين أن يدخلا الهيكل سألهما صدقةً . فتفرس فيه بطرس مع يوحنا وقال انظر إلينا . فأصغى إليهما مؤمّلاً أن يأخذ منهما شيئاً . فقال بطرس ليس لي فضةٌ ولا ذهب ولكني اعطيك ما عندي باسم يسوعَ المسيح الناصري قُمْ وامش . وأمسكه بيده اليمنى وأنهضه ففي الحال تشدّدت ساقاه ورجلاه . فوثب وقام وطفق يمشي . . فرآه جميع الشعب يمشي ويسبح الله . . . فلما رأوا جرأة بطرسَ ويوحنا وعلموا أنهما أمّيان وعاميان تعجبوا وكانوا يعرفونهما إنهما كانا مع يسوع . وإذ نظروا الرجل الذي شُفي واقفاً معهما لم يكن لهم شيء يقولونه في ذلك»[1] .

ان المسألة المعنية في سياق البحث الآن تفصح عن نفسها ، الى حد أو آخر ، بصيغة السؤال الطريف التالي : هل من مقتضيات النبوة أو الرسولية أن تكون قائمة - ضمن ما تقوم عليه - على «الأمية» الأبجدية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فعلاً ، فلمَ ؟ وماهي الضرورات التي تقتضيه ؟

نحن لا نعمم ذلك الأمر على كل أولئك الذين قدموا انفسهم انبياء أو رسلاً . ولكن هذا حدث في حالات نموذجية وأساسية ، بحيث يجعلنا نمنحه أهمية خاصة ؛ كما أنه من المحتمل أن يكون هذا النبي أو ذاك متمكناً من القراءة والكتابة الأبجديتين . لكن هذا الأمر ليس هو ما يهمنا الآن ، أي في حدود المعالجة الفكرية

١) الكتاب المقدس - اعمال الرسل ٣/ ١-٩؛ ٤/ ١٣-١٤ .

التاريخية التي نقوم بها . فلقد ظهرت «الأمية» تلك بمثابتها إثباتاً هاماً وقطعياً على الاعجاز النبوي أو الرسولي ، بحيث تسقط كل الحجج والاعتراضات ، التي يمكن أن تنشأ في وجه مشروعية ومصداقية هذا الأخير . إذ حين يكون النبي أو الرسول أمياً بالمعنى المتعلق بقراءة الحرف اللغوي ، أي بالمعنى الأبجدي ، فإنه يغدو من طبائع الأمور ان يتم التصديق التام على المصدر «اللاانساني» أي الـ «فوق ـ انساني» أو الـ «فوق ـ طبيعي» لـ «المعجزات» وعظائم الأمور والمواقف التي يجترحها . ومن هذا الموقع أو ـ على الأقل ـ من مواقع متعددة ومنها هذا الموقع ، تصبح قدرة النبي أو الرسول[1] على تسنم «الرسالة الالهية» والتبشير بها ، أمراً مسوّغاً ومدعماً بعجزه عن قراءتها ابجدياً ؛ وهذا ما يترتب عليه ـ ضرورةً ـ ان يبرز العجز المذكور بمثابته تفوقاً وامتيازاً . أما منحى هذا الامتياز وذاك التفوق فيكمن في القدرة على استكناه الباطن والعزوف عن الظاهر ، بحيث يبرز التعارض واضحاً ومشدداً عليه بين

١) لعله من الضروري ، في هذا الاطار البالغ الحساسية من المسألة ، ان نشير الى ماهو قائم من اختلاف بنيوي ووظيفي بين «النبي» و «الرسول» . ففي المسيحية اليسوعية ، يتم ترتيب الموقف ، بعد الرب الاله ، انطلاقاً من الرسل وانتهاء بالقوات ، مروراً بالأنبياء والمعلمين . (انظر في ذلك : رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثُسَ ضمن : الكتاب المقدس ١٢/ ٢٨) . و «النبي» ، هنا ، أي بالمعنى المسيحي اليسوعي ، يطلق على المتنبئين الذين يعلن عن أنهم سبقوا يسوع المسيح ؛ في حين أن «الرسول» يعنى به ، عادة ، أحد أولئك الحواريين الاثني عشر ، الذين «أرسلهم» يسوع الرب للدعوة الى دينه والتبشير به . أما في الاسلام لاحقاً ، فإن التمييز بين النبي والرسول يتم من موقع الاشتقاق اللغوي . فالأول (النبي) هو الذي يتلقى الوحي من الله بأمرٍ ما يُلزم به نفسه ، دون أن يكون بالضرورة مدعواً للقيام بالدعوة له والتبشير به . أما الرسول فهو الذي يتلقى الوحي بـ «أمر الهي» هو ملزمٌ بالدعوة له والتبشير به . وانطلاقاً من ذلك ، فان محمداً بن عبد الله يعتبر نبياً ورسولاً ، في وقت واحد .

واذا كان الأمر كذلك بالنسبة الى محمد بن عبد الله ، فان يسوع المسيح لم يكن ـ وفق الموقف المسيحي اليسوعي ـ لا هذا ولا ذاك ؛ وانما كان الربَّ أو ابن الله ، المشارك في الناسوت واللاهوت ، معاً وفي حين واحد . وقد سبق ولاحظنا أن التصور اليهودي لـ «النبي» كان ، في حينه ، متميزاً ومختلفاً عن مثيليه اللاحقين ، المسيحي والاسلامي . (انظر حول ذلك مجتمعاً : الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٧/ ١ ؛ وكذلك عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٦ و

Baruch Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat- a.a.O., S. 19).

«الباطن» و«الظاهر» ، بين «الجوهر» و«المظهر» ، بين «الروح» و«الحرف» .

هكذا نجد أنفسنا ، اذن والحال على النحو المقدم فوق ، أمام نمطين من «القراءة» . النمط الأول هو ذلك الذي يتجسد بامتلاك البنية اللفظية للاحرف الأبجدية وباخضاعها لنسق محدد ومنضبط من «التهجئة» . أما النمط الثاني فينهض على استكشاف العنصر «الآخر» الخفي من تلك الأحرف ، وعلى الاستغراق فيما تنطوي عليه من دلالات ورموز جوّانية ذات مصادر «ربّانية دقيقة» . وفي هذه الحالة الأخيرة ، نجد أنفسنا وقد غدونا وجهاً لوجه أمام «الكلمة» ، من حيث هي جسد الكون وروحه ، وكذلك القناة المقدسة التي تقود إليه وتفصح عنه افصاحاً تاماً وعلى سبيل الحدْس الكلي والمطلق .

ان «الأمية» تظهر ، ضمن التصور المطروح ، بمثابتها قصوراً أبجدياً مطلوباً بذاته ، أو لنقلْ عزوفاً عن الأبجدية واستعلاءً عليها وتجاوزاً لها . وهي ، بهذا الاعتبار الأخير ، التجاوزي ، تبرز بصفتها الحكمة القصوى ، أو - بصيغة اكثر دقة - التعبير الرمزي والضمني عن هذه الحكمة . واذا أوغلنا في تحديد الموقف ، فربما تسنى لنا القول بأنها (أي الأمية) تعلن عن نفسها من حيث هي الجوهر والمظهر ، في آن واحد ؛ ولكنْ ، كذلك ، من حيث هي توحيد غير متكافىء بين وجهين اثنين لوضعية واحدة . أما هذه الوضعية فيمكن تلخيصها بأنها الاعجاز عن طريق الجهل (لنقرأ الجهل هنا بمثابته عزوفاً طوعياً) ، والجهل عن طريق الاعجاز . ولابد من التنويه ، في هذا المعقد الدقيق من المسألة ، بأن «الجهل» حيث يعني «عزوفاً طوعياً» عن معرفة هذا العالم (التي تعتبر هنا معرفة الظاهر) ، فانه يعدل ويساوي ، إذ ذاك ، المعرفة اللدنية القصوى ، التي يمكن التعبير عنها ، هنا ، بـ «العرفان» ، أي معرفة لطائف الكون الرباني . مثل هذه المعرفة ، وحدها ، تمكّن من تحقيق الإعجاز والمعجز في عالم الاعتيادي والعادي ، أي العالم المادي المشخص بما ينطوي عليه من «كثافة» وانشداد إلى «المادة» و«خطيئة» الخ . . .

ان القديس بطرس تمكن من شفاء الرجل الأعرج بسببٍ من أنه أمّي ؛ أي لأنه يمتلك المعرفة اللدنية القصوى (العِرفان) ، ومن ثم بسبب من أنه يتصل بـ «الكلمة» الربانية اليسوعية ، التي تتساوى ، هنا ، مع يسوع المسيح نفسه .

وجدير بالاشارة المكثفة الى أن «أمّية» النبي أو الرسول تحولت ، لاحقاً وعلى امتداد قرون طويلة انتهت الى قرننا الحالي ، الى مشكلة كبرى وبالغة الحساسية ضمن الحوار المسيحي (والاسلامي) . ولابد من القول بأن هنالك ما غدا يشكل «معطيات» في التاريخ العقيدي المسيحي وغيره يحمل البعض أو الكثير على أن يشتق منه مصادر وحججاً ومسوغات للتركيز على قضية «الأمية» الأبجدية تلك . فعلى صعيد الديانة المسيحية ، نلاحظ أن يسوع المسيح يظهر ـ في «النصوص المقدسة» ـ دائماً محدّثاً ، وليس كاتباً محرراً . وهذا ما جعل المؤمنين بهذه الديانة ورجالها اللاهوتيين يرون في عزوفه عن الكتابة وجهاً من أوجه الأمية ، بالمعنى المأتي عليه آنفاً ، وجانباً من جوانب «الكلمة المنطوقة الآمرة» .

وعلى ذلك النحو ، يغدو متعيناً علينا أن نفهم تلك الكلمات (أمّية ، معرفة لدنية ، عرفان ، الكلمة) على أنها مترادفات تؤدي ، مجتمعةً ومنفردة ، إلى «البراءة» و «البدئية» و «الطريق» و «الحق» و «الحياة» الخ . . . واذا كان الوضع كذلك ، فلعلنا نكون ، وقتئذ ، قد بلغنا نقطة دقيقة وحاسمة على صعيد المسألة المطروحة ؛ تلك هي التي تتمثل في أن نقيض الصفات المذكورة تواً ـ وهي صفات إلهية ربانية ذات طابع يقوم على الإطلاقية الشمولية والحميمية ـ يتجسد في ما بعدها ، أي ما بعد البدئية المشخّصة بهذا العالم المادي «الحسّي والشرّير» عموماً . ألم يعدْ بعد ورود تلك الحيثيات ضرورياً ان نواجه النتيجة التالية : ان اللغة المكتوبة بالحرف هي لغة هذا العالم ؛ في حين ان لغة الكلمة المنطوقة هي لغة ذاك العالم . نعم ؛ ان هذا يمثل جوهر الموقف الانجيلي ، الذي يؤكد على أن «الكلمة كان في البدء وسيبقى في المنتهى .

ان ذلك ، جميعاً ومجتمعاً ، يدعونا الى ان نفهم ما أعلنه بولس ، عماد المسيحية ، على الصعيد المعني هنا بمثابته أساساً مبدئياً وموجِّهاً في العقيدة المسيحية اليسوعية ؛ مع العلم أن بولس هذا نفسه لم يكن «أمياً» بالاعتبار الأبجدي . لقد كتب في رسالة له ما يلي ، بكثير من الدقة والوضوح وبجهد ملحوظ وحثيث لتنظير الموقف الديني الجديد :

«فإنه قد اتضح انكم رسالة المسيح التي خدمناها نحن وقد كُتبت لا بمداد بل

بروح الله الحي . لا في ألواح من حجر بل في ألواح القلوب من لحم . . .
الذي جعل فينا كفاءةً لخدمة العهد الجديد لا الحرف بل الروح لأن الحرف يقتل والروحَ يُحيي»[1] .

فكما هو واضح وبيّن ، ليس بإمكان «الحرف» أن يمسّ عمق ذلك «الروح الالهي» على نحو من الأنحاء ؛ أما «الكَلمة» التي لا تكتب على ألواح من حجر ، كتلك التي كتب عليها موسى «شريعته» ، فإنها تُنطق ، وتَخرج من الروح . وكما سيقال لاحقاً ، «الكلمة» هي ما يخرج من «القلب» ليدخل إلى «القلب» . ان هذه «الكلمة» ، وحدها ، هي التي تنطوي على الايمان العميق بيسوع المسيح ، بحيث تغدو مع ذلك الايمان ويسوع المسيح هذا أمراً واحداً وحالة واحدة و «عمقاً» واحداً :

«إن الكلمة قريبة منك في فيكَ وفي قلبك ـ يعني كلمة الايمان التي نبشر نحن بها»[2] .

والأمر ذاته يتضح ويبرز لدى بولس على نحو اكثر تحديداً وضبطاً حين يتعلق (أي الأمر) بالمصطلح النظري التأملي . هاهنا ، نواجه ما يلح عليه بولس من تعارض جوهري بين «العلم» و «المعرفة» ، بين «العقل» و «التأمل» ، وكذلك بين

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الثانية الى أهل كورنثس ٣/ ٣ ، ٦ . في هذا السياق ، جدير بنا أن نشير إلى أن بولس ـ في ايلائه تلك الأهمية للتعارض والتضاد بين «الروح» و «الحرف» ـ وصل الى تحديد خط التعارض والتضاد الذي يفصل ، برأيه ، بين اليهودية والمسيحية اليسوعية (البولسية) . ففي دفاعه عن «اليهودي» ، كما يفهمه ، أي كما يقترحه ، يكتب موضحاً بكثير من الدقة والحزم :

«ليس اليهودي هو منْ كان في الظاهر ولا الختانُ ما كان ظاهراً في اللحم . بل إنما اليهودي هو من كان في الباطن والختانُ هو ختان القلب بالروح لا بالحرف» . «الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى اهل رومية ٢/ ٢٨ـ ٢٩) .

إن في التعارض والتضاد اللذين يطرحهما بولس بين «الروح» و «الحرف» ، عنصراً رئيسياً من عناصر المسألة المناقشة ، هنا . وكما هو ملاحظ ، فان موقف بولس من «الحرف» ينطوي على كثير الإدانة الوجودية (الانطولوجية) والأخلاقية القيميّة . وهذا ما أدى به إلى إحكام قبضته ـ وإنْ بدون حزم ـ على اليهودية اليهوية الطقوسية عمقاً وسطحاً .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٨ .

«العلم» و «المحبة» . أما طبيعة هذا التعارض فتتحدر ، أساساً ، من التعـارض الذي عرضنا له في مواضع سابقة والذي يقوم على قطبيْ «الداخل» و «الخارج» ؛ كما أشرنا إلى أن هذاالتعارض ظهر ظهوراً كثيفاً في النصوص الانجيلية «القانـونية» ، وإن بكثير أو قليل من العمق والدقة الاصطلاحية . وفي نصوص بولس لعلنا نتبين ذلك بوضوح ودقة يتجاوزان ماهو الأمر عليه في النصوص الأولى . يقول بولس :

«العلم ينفخ والمحبة تبني . فإن كان أحد يظن أنه قد علم شيئاً فإنه لم يعلم بعد شيئاً كما ينبغي أن يعلمه . أمّا إنْ كان أحد يحب الله فهذا يعرفه الله»[١] .

ان ذلك إنْ أخذ به مجتمعاً بعد الاقرار به ، فانه حينـذاك سوف يعنـي ـ ضمـن ما يعنيه ـ حذفاً لـ «التاريخ» بمثابتـه حدثـاً مشخصـاً وذا سياق محـدد . ذلك أن «المعجزة» تحل محله ، بما هي «حدثٌ» أو بالأحرى «طفرة» لا تتحدد بنمطٍ ما من أنمـاط التموضـع الزمانـي والمكانـي المشـخص . كما ينطـوي ذلك على إدانــة لـ «التاريخ» ، الذي يؤخذ ـ في هذه الحال ـ من حيث هو تجسيد مكثف للانحراف والخطيئة ، هذه الخطيئة وذاك الانحراف اللذان يمثلان ـ في هذا السياق ـ مرحلة «ما قبل الكلمة» . وهذا ، من طرفه ، يضعنا ثانيةً ـ وإن بصيغة أخـرى متميزة ومخصصة ـ أمام الموقف اللاتاريخي اللاتراثي ، الذي تنطلق منه العقيدة المسيحية اليسوعية ، على نحو العموم وضمناً أو صراحةً . وإذا كنا ، في موضع سابق ، قد أتينا على التصور المسيحي اليسوعي لـ «التـاريخ» ، فإن الأمـر ، الآن ، يتصـل بالعلاقة بين هذا الأخير و «الكلمة» ، تلك العلاقة التـي تفصـح عنهـا ، بحـزم وقطعية ، من حيث هي علاقة سلبية تضادية يتم بمقتضاها نفي التـاريخ لصالـح «الكلمة» .

وفي سبيل مزيد من التدقيق في المسألة إياها ، ينبغـي التنـويه بان التصـور المسيحي اليسوعي للتاريخ يظهر ـ في ضوء ما نحن بصدد معالجته ـ بصيغتين اثنتين رئيسيتين . الصيغة الأولى منهما تعلن عن نفسها عبر الإقرار بأن اللحظة «التاريخية» تجد مجال ظهورها وتحققها زماناً ومكاناً على صعيد العالم الحسي ، أي العالم الذي يمثل مرتعاً خصباً لـ «الخطيئة والشر» . ومن طرف مقابـل ومضـاد ، يبـرز عالـم

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى الى اهل كورنتس ٨/ ١-٣ .

«الملكوت الرباني» بمثابته نسيج ذاته ، أي العالم الذي يمثل القطع مع التاريخ بالاعتبارين الوجودي (الانطولوجي) والقيميّ الأخلاقي . فهو نسيج ذاته ، لأنه غير مشروط لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحركة .

هاهنا ، لا يجد النص الانجيلي أدنى حرج حيال التحدث عن أحداث تسلك في تعاقبها مسلكاً زمانياً تراتبياً (كرونولوجيّاً) ؛ بغض النظر عما يمكن أن نكتشفه من اضطراب وتشوش ومبالغات وتلفيقات في أثناء ذلك .

أما الصيغة الثانية من التصور المسيحي اليسوعي للتاريخ - وهي ما نسعى الآن إلى الاحاطة به أولياً ورئيسياً - فتنهض على اعتبار «التاريخ» مغايراً لـ «الأصل الملكوتي» ودخيلاً عليه . وجدير بالقول ان المعنيّ بذلك «الأصل» هو ، في هذا السياق المحدد ، يسوع المسيح ، «الحَمل المذبوح منذ بداءة العالم» ، أي - وهذا له هنا أهمية خاصة - الملكوت الرباني نفسه . ولابد من الاضافة بأن هذا الأخير وإن كان كذلك ، أي ملكوتاً ، فإن «ملكوتيته» هذه تظل ناقصة ومبتورة ، بدرجة ما وبمعنى ما ، إلى أن «تقوم الساعة» . ويبّن ، هنا ، أن الانتقاص من الملكوتية المعنية يجد تعبيره الأوفى في أنها تخضع - في حقبة معينة - للتموضع التاريخي في شقيه الزماني والمكاني . فهذا التموضع حيث يحايث تلك الملكوتية ، بأفق ما وبمرتبة ما ، فإنه يكون قد حدَّ منها بالمعنى الدلالي الوظيفي ، أي بمعنى الانتقاص من هيمنتها وشمولها وإطلاقيتها . ويبقى هذا الكلام صحيحاً حتى حين نأخذ بالحسبان أن التاريخ في كبْحه ذاك لهيمنةِ وشمول وإطلاقية الملكوت ، يسلك طريق تجاوزه وتخطيه ورفعه على أيدي الملكوت الرباني ذاته ، بحيث لا تبقى إلا «الحقيقة» مجسَّدة بهذا الأخير نفسه .

وقد يكون ذلك الموقف الأخير واضحاً شديد الوضوح في الكلمة التي اتهم فيها بطرسُ اليهود بقتل يسوع المسيح ، والتي اعلن فيها أنهم ، بهذه «الفعلة النكراء» ، قتلوا مبدىء الحياة :

«ان اله ابراهيمَ واسحق ويعقوب إلهَ آبائنا قد مجّد فتاهُ يسوعَ الذي أسلمتموه أنتم وأنكرتموه أمام وجه بيلاطُسَ وقد حكم هو بإطلاقه . فأنكرتم أنتم القُدّوس الصِدّيق وسألتم أن يوهبَ لكم رجلٌ قاتل . وقتلتم مبدىءَ الحياة

الذي أقامه الله من بين الأموات ونحن شهود بذلك»[1] .
ان «مُبدىء الحياة» يُقتل ، بعد أن يكون ـ وفق السياق البطرسي المعلن ـ قد أحدث «الحياة» ، أي بعد أن يكون قد أقام الملكوت المجسَّد به هو نفسه والممثَّل به هو ذاته . وكما هو قابل للاستنباط من نفس السياق ، فإن ذلك يتضمن الاشارة إلى أن «الخطيئة الأصلية» ، التي تبرز إلى الوجود مع آدم وحواء بتأثير من «الحية الغاوية» ، تحمل التعبير المرمَّز عن كونها تمثل صكَّ البشر والانتقاص من «مُبدىء الحياة ـ الملكوت الالهي» . وبصيغة أخرى اكثر تكثيفاً يمكن القول بأنها (الخطيئة الأصلية) تبرز ، هنا ، من حيث هي شرخ عميق وضروري ضرورة الملكوت في جسد ذلك الأخير ؛ أو ـ وهذا تحديد منطلق من مقتضيات المسألة التي نبحث فيها الآن ـ من حيث هي ، بالضبط ، ما نعنيه تحت مصطلح «التاريخ» أو «التاريخية» . وهذا ما يجعل «التاريخ» إياه صورة من صور فعل شيطاني يراد منه النيل من «الارادة الربانية» ، أو شكلاً من أشكال الهلوسة المضادة لتلك الارادة .

والان ، إذا ما استعدنا الموقف برمته ، أي ـ تحديداً ـ من موقع بنيته ووظيفته ، فاننا نلاحظ أن «الأمّية» تمثل ، هنا ، الوجه الآخر من «اللاتاريخ» ، بما يستلزم ذلك من ارتفاع على التاريخ وتجاوز له وتخطٍّ عبر الملكوت الالهي . هذا أولاً ؛ أما من الناحية الأخرى ، فان «الأمية» إياها تقدم نفسها ، مسيحياً يسوعياً ، على أنها النقيض لـ «الخطيئة الأصلية» والمثيل لـ «النقاء» ، الذي يندغم ، في هذا الحقل ، بـ «عالم الملكوت الالهي» ، أو يمثل ملمحاً من ملامحه ووجهاً من أوجهه . ومن هذين الاعتبارين الاثنين ، تتضح «الأمية الابجدية» بمثابتها المدخل إلى يسوع المسيح بكل ما ينطوي عليه من حيثيات كونية وقيمية اخلاقية .

وإذ نكون قد بلغنا هذا المنعطف من المسألة ، فإنه يغدو بمتسعنا القول بأننا إذا كنا ـ حتى الآن ـ قد واجهنا مجموعة متنوعة من التصورات (والمصطلحات) ، فإن ذلك لا يعني أنها تخرج عن كونها ، مجتمعةً ، تعبيراً عن قطبين اثنين كبيرين يتمحور حولها جمع من الهوامش والتوابع والذيول . ومن هنا ، كذلك ، نتبين

---

١) الكتاب المقدس ـ أعمال الرسل ٣/١٣ـ ١٥ .

مصادر الصعوبات الكبرى والصغرى والالتباسات التلقائية العفوية والأخرى التي وُلّدت وبُلورت قصداً في إطار الخصومات أولاً ، والمعارك والصراعات ثانياً ، التي دارت رحاها بين الأطراف المتعددة والمتنوعة على ساحات النشاط السياسي والديني والعمل الاقتصادي والاجتماعي منذ نشوء المسيحية اليسوعية وعلى امتداد مراحل لاحقة في فلسطين على نحو خاص ، كما في بقية الولايات الرومانية وفي روما نفسها عموماً .

وجدير بنا التنويه بأن هنالك وجهاً آخر من المسألة يستحق التفاتة عميقة من الباحثين على صعيد العلاقة بين «الأمية» من طرف و «الكمال» أو «الخطيئة» من طرف آخر . نعني بذلك البحث عن تلك العلاقة في جذور قديمة لها تتمثل ، ضمن ما تتمثل به ، بالاسطورية الشرقية (العربية) القديمة وفي الأصداء الواسعة التي انطلقت منها واستقرت في شخص «العهد العتيق» . ولعلنا نجرؤ اذ نعلن أن البحث عن المسيحية اليسوعية في اليهودية هو - ضمن حدود اساسية اولية - القادر على الامساك بمفاصل رئيسية للعلاقة المذكورة . وإذا كنا قد طرحنا هذا الرأي ، فإننا لا نزعم أن الأمر يتعلق باشتقاق ميكانيكي للمسيحية المذكورة من اليهودية . ان الحفاظ على الخصوصية النوعية التي تمتلكها الأولى حيال الثانية وعلى صعيد العلاقة المحددة فوق ، يمثل بالنسبة الينا مبدأ منهجياً ونظرياً نحرص كل الحرص على التمسك به . ذلك لأن التفريط بهذا المبدأ من شأنه أن يحدث اضطراباً عميقاً في فهم العلاقة بين الدينين المذكورين .

وعلى ذلك الأساس ومن موقعه وفي ضوئه ، نرى ان مفتاح الموقف ، هاهنا ، يكمن في اسطورة التكوين ، كما وردت في «العهد العتيق» ، وتحديداً وتخصيصاً في «الملابسات» الربانية والانسانية (الآدمية) التي أحاطت بحدوث «الخطيئة الأصلية» على أيدي الثنائي الانساني آدم وحواء ، وعبر البهيمة الحية ، وأخيراً وعلى نحو متوسط على يد الرب الاله نفسه . أما المسألة كما يقدمها لنا «العهد» فقد حدثت ضمن المعطيات التالية ، التي كنا تعرفنا إليها في سياق آخر : بعد أن جبل الرب الالهُ آدمَ من تراب ونفخ في أنفه نَسَمةَ حياة صار بعدها نفْساً حية ، غرس جنة جاعلاً منها ظلالاً وارفة بالأشجار الطيبة المثمرة ، وخصوصاً باثنتين عظيمتين منها . أما الأولى فأطلق عليها اسم «شجرة الحياة» ، في حين أطلق على

الثانية اسم «شجرة معرفة الخير والشر» . وبعد أن انتهى من ذلك كله ، أمر

«الربُ الالهُ الانسان قائلا من جميع شجر الجنة تأكل . وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكلْ منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً»[1] .

بيد أن ادم ، الذي صنع الرب من ضلعٍ له امرأة هي حواء ، لم يتردد مع قرينته هذه في تناول الثمار اليانعة من الشجرة المحرمة . لقد فعلا ذلك مستمرئين إيّاه تحت التأثير النافذ الذي مارسته عليهما «الحية الذكية المحتالة» ، أي - بحسب الرب التوراتي - الحيوان الأكثر احتيالاً وخديعة ضمن حيوان البرية .

ولكن «النتيجة» التي ترتبت على تلك «المخالفة الشنيعة» كانت خطيرة كل الخطورة بالنسبة الى الفريقين ، الرب الاله من طرف وآدم وحواء من طرف آخر . فلقد انفتحت وتفتحت أعين الزوجين اللذين كانا من قبل في حالة من العماء السديمي . وهنا بالضبط ، كمن الأمر الخطير الذي كان من شأنه ان «افتضح» أمر الكون والآلهة . ذلك أنهما ، إذ ذاك ، علما

«أنهما عُريانان فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر . فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشٍّ في الجنة عند نسيم النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الاله فيما بين شجر الجنة . قال فمن أعلمك أنك عريان هل أكلت من الشجرة التي نهيتك عن ان تأكل منها . فقال آدم المرأة التي جعلتَها معي هي اعطتني من الشجرة فأكلت . فقال الرب الاله للمرأة ماذا فعلتِ . فقالت المرأة الحية اغوتني فأكلت»[2] .

لنلاحظ بدقة ، هنا ، عملية الانتقال من مرحلة «ماقبل الغواية» إلى مرحلة «الغواية» ، لأن من شأن ذلك أن يضع أيدينا على نقاط هامة بالنسبة إلى المسألة التي نعمل على تقصيها ، الآن . واذا أعدنا بناء المصطلح المأتي عليه تواً مع جيمس فريزر ، برزت المرحلة الأولى بمثابتها «عصر البراءة» ، في حين تعلن الثانية عن نفسها تحت حد «السقوط»[3] . وهنا ، في هذا المعقد من المسألة ، يطرح السؤال

---

١) الكتاب المقدس - سفر التكوين ٢/ ١٦- ١٧ ، ١٩ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطيات ٣/ ٧- ٨ ، ١١- ١٣ .

٣) انظر: جيمس فريزر - الفولكلور في العهد القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧ - ٤٨ .

المركب التالي نفسه بكثير من الاعتبار الوظيفي : إذا كان ذلك العصر عصرَ براءة ، فأي براءة هذه ، براءة «ماذا» ؟ وكذلك ، فذاك السقوط ، سقوط ماذا ، ومِمَّ ؟

ان النص التوراتي يقدم الاجابة عن ذلك السؤال المركب مضمَّنةً مرةً ، ومفصحاً عنها على نحو أو آخر مرةً أخرى . ولكنه في كلتا الحالتين يعلن ، بوضوح وحزم ، أن «تفتّح الأعين» ، أي «المعرفة» هو ـ على الأقل وضمن الاحتمال الأضعف ـ بداية الولوج الحقيقي والجاد في عصر السقوط ذاك والسبب الخفي والمعلن الذي يقود إليه . وعلينا أن نفهم من ذلك ونستنبط منه أن «اللامعرفة» تجسد عصر البراءة ، وذلك بما تتضمنه وتنطوي عليه من «سعادة قصوى» و «طمأنينة» لا يعكرها شيء من قبيل مشاعر القلق والاضطراب والتفكير والتحسب الخ . . . وإذا تفحصنا كنه النقيض لتينك السعادة والطمأنينة ، استبان لنا أنه يكمن في الإكثار من مشقات الحمل والولادة بالنسبة إلى حواء (المرأة) ، وفي جعل آدم (الرجل) يأكل من عمله الخاص (من عرق جبينه) ، أي ـ بكلمة ـ في «الفعل ، العمل» . هذا ما يعلنه النص التوراتي بلسان الرب الاله بصيغة الإقرار والإدانة ، الاقرار بأن هذه «العقوبة» سوف تبقى ما بقي الانسان ، والإدانة لـ «نوعية» هذه العقوبة واحتقارها . لنتبينْ ذلك توراتياً :

«لأكثرن مشقات حملِكِ بالألم تلدين البنين وإلى بعلك تنقاد أشواقك وهو يسود عليك . وقال لآدم . . . بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها لأنك تراب والى التراب تعود»[1] .

على هذا النحو المتميز ، تبدو حالة «البراءة» مقترنةً اقتراناً داخلياً ضرورياً بحالة «المعرفة اللدنية» ، أي «اللامعرفة الانسانية» المحددة بسعادة داخلية ايمانية (تسليمية) ، لا يخالطها شيء من «الخارج» ، هذا الخارج المندغم ـ في سياق الوضعية المشخصة هنا ـ بالآلام والعرق والجهد ، **العمل** . ومن هنا ـ وهذا له أهمية دلالية بارزة على صعيد المسألة المطروحة ـ كان «سقوط» آدم وحواء في «الخطيئة» معادلاً لـ «المعرفة» . وحيث نضع في الحسبان أن هذه الخطيئة تكتسب «طبيعتها التاريخية» عبر الاعلان عن «أصليتها» ، فان «المعرفة» ـ من طرف آخر ـ

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٣/ ١٦ـ ١٧ ، ١٩ .

تغدو المعْلم الكبير الذي يحدد شخصيتيْ آدم وحواء الجديدتـين . ومـن البـيّن أن ما نواجهه من تقاطب قطعي بين «البراءة الالهية» والمعرفة الحسية البشرية هو ـ في هذه الحال ـ تقاطب قطعي بين المطلق والتاريخ ، بين اللاتموضع الزماني المكاني والتموضع الزماني المكاني . ومن ثم ، نستطيع الوصول إلى جانب آخر من الموقف حيث نلاحظ ان الاقتران بين تلك البراءة الالهية و «التأمل الداخلي» ، أي المعرفة اللدنية ، هو ـ ضمن السياق المقدم ـ بمثابة اقتران بين مطلق ومطلـق . وكما هو بيّن ، فان مثل هذا الاقتران يقود إلى «الـلاشرطية» ، أي الانفـلات من حيثيات واعتبارات التاريخ . ودون أن نفهم الأمر على هذا النحو ـ ذلك لأن الآلهة «قبل» خلق العالم مارست أيضاً حياة تنضح منها مثـل تلك الحيثيات والاعتبـارات وإن بمقياس إلهي ـ نشير إلى أن المقصود بذلك يكمن في التمييز بين عالمين اثنين تمييزاً وجودياً واخلاقياً ، هما العالم الالهي والعالم الانساني .

إن ذلك ، مأخوذاً في عموميته ، من شأنه ان يضـع أيدينـا ، ثانية ، على التصور المسيحي اليسوعي حول اقتران الأمّية ـ بمعنى التأمل الداخلي اللدني ـ من طرف ، و «الكمال» من طرف آخر ، ذلك الكمال الذي يتجسد بالقدرة الاستثنائية على اجتراح المعجزات وعلى الاتصال بالرب الاله عبر وسيط محدد (تسميه الاسطورة الشرقية ـ العربية القديمة الآلهة الصغـار ، واليهـودية موسى ، والمسيحية الـروح القدس[1] ، ويسميه الاسلام الوحي) .

---

١) ان مسألة «الوسيط» في المسيحية تسمح بافتراض وجهين يتممان ـ في النهاية ـ بعضهما بعضاً . الوجه الأول يتمثل بـ «المسيح الابن» ، بينما يتجسد الوجه الثاني بـ «الروح القدس» . ولما كان «الابن» منحدراً ، بالأصل ، من روح الرب ، أي ـ هنا ـ من الروح القدس ، فانـه يظهـر مشاركاً لهذا الأخير في «الروحية» و «القُدُسية» ؛ ومن ثم وعلى هذا الأساس ، يغدو القول ممكناً بأن الوسيط بين الرب الاله من طرف والناس من طرف آخر هو يسوع المسيح بصفته إلهياً من جهة الربّ الاله (من جهة الالوهة) وبصفته ناسوتياً من جهة الانسان (من جهة الناسوت) . وهـذا يتضمن الاقرار بان الروح والمسيح كليهما يظهران على انهما ذلك الوسيط . وقد قدم بولـس ايضاحاً بذلك ، وإن على نحو مضمَّن ، أعلن فيه :

«الله واحد والوسيط بين الله والنـاس واحـد وهـو الانسـان يسوعُ المسيح» . (الكتـاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى الى تيموثاوُسَ ٢/ ٥) .

لنضبط ، اذن وبكثير من الحذر والدقة ، الفكرة التي يمكن أن نستنبطها من مسار المسألة ، كما تم حتى الآن : ان يسوع المسيح ، الذي عرفناه محدِّثا وليس كاتباً محرراً أو قارئاً ، **هو نفسه** ، وليس غيره ، الذي يبرز مخلّصاً وحيداً للعالم . ومن هذا الموقع وفي سبيل انجاز مهمات الخلاص ، ينفخ في تلامذته وصِدّيقيه من روحه ، أي من روح أبيه ، لكي يتملكوا شيئاً من «الروح القدس» الذي يمنحهم ، من طرفه وبدوره ، قوة عظمى للصبر على الآلام وللكفاح من أجل «عالم الملكوت» . وهؤلاء القديسون يقومون ، هم أيضاً ، بمهمة النفخ في الخطأة من الزناة والبؤساء لكي يزيلوا خطيئتهم جميعاً . ان يسوع المسيح هذا هو الذي يبشر بأن «الكلمة» الحقة - أي الربانية - ليست هي تلك التي يلوكها اللائكون ، وانما هي الحكمة المنطوقة الآمرة بمحبة ومودة وأثَرَة . ولما كانت «الكلمة الزائفة» الممثلة بالخطيئة هي التي هيمنت بعد حلول هذه الأخيرة واستحواذها على قلوب «الخطأة» ، فانه أصبح لابد من تحقيق الخلاص عبر السيادة التامة المطلقة لـ «كلمة الرب» ، أي لـ «الملكوت الالهي» . وعلى هذا تترتب فرائض ونتائج عدة ، منها أن «يصعد» يسوع المسيح الى ابيه عبر الصلب ليعود اليهم مخلصاً معزّياً ماحقاً للشر وللأشرار .

ومن النقاط الرئيسية التي تبرز في هذا الاطار من معالجة المسألة ، احتمال العودة الى «الجنة المفقودة» ، أي إلى الوضعية التي فُقدت بسبب الخطيئة التي ارتكبت من قبل آدم وحواء حين عرفا ماهما ومن هما ومن هو الرب وماالذي يحيط بهما ، وذلك حين استبدلا وضعية البراءة والسذاجة واللدنية المعرفية بمعرفة مادية حسية «عارضة» ، ومن ثم حين استعاضا عن «الكلمة الحقة» بـ «الكلمة الزائفة» . أما ذلك الاحتمال بالعودة إلى «الجنة» فيتم عبر الانخلاع من هذا العالم المحكوم بـ «الخديعة» و «العمل - الإجهاد» ، ومن ثم بالعودة الى البساطة والمساواة (المشاعية) التامة .

ان ذلك ، مجتمعاً ، يشير إلى أن التضحية بـ «العمل» و «الجنس» - بما يتضمنه من مضاجعة وحمل وولادة - و «معرفة» هذا العالم ، هو الوجه الآخر المقابل والمضاد للسعادة والبراءة والخلاص من «مشاكل هذه الدنيا واستلاباتها» . وهذا يضعنا ، ثانية ولكن بسياق آخر متميز ، أمام الاتجاهات العامة للجدلية اللاهوتية

اليوحناوية ، تلك الجدلية التي رأيناها تقدم طرحاً معمقاً ـ بحدود المسيحية اليسوعية ـ للعلاقة بين الراهن والقادم ، الموت والحياة ، الرقاد والقيامة ، وأخيراً بين تعاسة هذا العالم «السعيد زيفاً وخديعة» من طرف وسعادة ذلك العالم «السعيد حقاً وقطعاً» ، ومن ثم بين «الحب» و «حفظ الكلمة» . لقد كان يسوع المسيح اليوحناوي هو الذي اعلن : من آمن بي وإن مات فسيحيا ، لأني انا القيامة والحياة ؛ ومن احبني يحفظ كلمتي . أما من لا يحبني فلا يحفظ كلمتي ؛ ولذلك ، فمن لا يؤمن بي هو على الخطيئة ؛ والخطيئة إلى الجحيم ! وعلى ذلك ، فـ «هذه» الحياة هي موت ، في حين أن «ذلك» الموت حياة . لكن هذا وذاك واردان فقط عبر الروح اليسوعي .

وإذا كان الأمر على الوجه المقدم ، صح لنا أن نقول : ان نقطة القوة البارزة التي امتلكتها المسيحية اليسوعية ، بحسب يوحنا الانجيلي ، هي ذلك النزوع المتوتر بين الواقع والحلم ، الحلم الذي ألهب الواقع الهابأ وحفزه تحفيزاً ، وإنْ من موقع الحلم اياه ومن خلال ادواته اللا واقعية . كما قد نكون مخولين ايضاً بتقرير الحكم التالي : ان نقطة ضعف المسيحية اليسوعية ، بحسب يوحنا الانجيلي ، كمنت ـ بالذات ـ في محاولة امتلاك الواقع عبر الحلم وأدواته اللاواقعية ، أي عبر الحلم الذي ظل طموحاً مشروعاً ، ولكنْ مبعثراً ، ومن ثم هشّاً . وإذا كنا قد حددنا نقطتي القوة والضعف من موقع المشروع النصّي اليوحناوي ، إلا أننا نستطيع أن نعمم ذلك حيث نرى النصوص الانجيلية ، في عمومها وإجمالها ، تعبيراً عن ذلك الموقف . وبعد أن نكون قد اقتحمنا تلك الأبواب المسيحية اليسوعية (الانجيلية) المتعددة ، نلاحظ أن مسألة الاعجاز والحكمة مقترنة اقتراناً ضرورياً وقطعياً بشخصية أولئك الانبياء والرسل والقديسين ، الذين يحافظون على «البراءة والسذاجة والبدئية» ، ويصرون من ثم على «الكلمة المنطوقة» المتعارضة مع «الكلمة المكتوبة» ؛ ذلك لأن الأولى من فعل الرب الاله ، ولأن الثانية من فعل الشيطان (ابليس) الذي يتجسد بأشكال متعددة منها «الحية المخادعة» . وعلى هذا ، فـ «الأمية» الأبجدية هي تعبير عن الصمود في وجه تلك الأخيرة (الحية) وعن التواصل ، بصيغة أو بأخرى ، بالعالم الآخر ، عالم الملكوت الرباني[1] .

١) نشير ، هنا ، إلى أن هذا الموقف من الأمية المعنية انعكس ـ في حالات معينة ـ بصور مباشرة =

ومن الطريف والدال على صعيد الوضعية المسيحية اليسوعية ، الباكرة على نحو الخصوص ، ان نلاحظ أن ذلك الموقف من الأمية الأبجدية استجاب ، بمعنى بيّن وبدرجة ملحوظة، لوضعية جموع الفقراء والمفقرين من الطبقة الدنيا والعبيد ، الذين كانوا ـ بطبيعة الحال ـ أميين بالاعتبار الأبجدي . ونكاد نقول ، إن التوزع الطبقي الاجتماعي في مجتمع الامبراطورية الرومانية عموماً وضمن فلسطين خصوصاً ظهر ، كذلك ، بمثابته توزعاً في الوضعية التعليمية تحديداً . فالمتعلمون والأميون مثلوا فريقين متناقضين متقاطبين ومتخاصمين أو متصارعين في حالات وأوضاع معينة ؛ ذلك لأن إمكانات ووسائل التعلم كانت ـ من الناحية العامة ـ حكراً في أيدي أبناء الملاّك العقاريين وسادة العبيد وغيرهم من الطبقات والأنساق الاجتماعية العليا (والوسطى بدرجة أو بأخرى) . ومن هنا ، كان على المسيحية اليسوعية ، خصوصاً في ارهاصاتها الأولى ، أن تخاطب تلك الجموع من الفقراء والمفقرين الأميين ، وأنْ تعلن أن طريقها هو طريقهم على الأصعدة الاجتماعية الاقتصادية والروحية والتعليمية . وحيث كان الأمر على هذا النحو ، فإن «الأمية» الأبجدية ظهرت من حيث هي وجه من أوجه الدين الجديد ، في حين أن «المعرفة الابجدية» برزت بصفتها شكلاً من أشكال الغرور العقيدي وأحد مظاهر الامتيازات الثقافية التعليمية التي امتلكتها الطبقات العليا ووظفتها في مقارعة اولئك .

تلك المعطيات نستطيع أن نقرأ فيها لوناً من ألوان النزوع الشعبي الديموقراطي ، الذي انطوت عليه المسيحية اليسوعية الباكرة وبعض الاتجاهات والحركات المسيحية اللاحقة . وهنا ، نكون قد أحطنا بعامل آخر من العوامل الكثيرة التي كمنت وراء انتشار ذلك الدين بصورة سريعة وكاسحة في أوساط الفقراء والمفقرين ، الذين وجدوا فيه ، ضمن ما وجدوا ، انعكاساً لوضعيتهم الثقافية والتعليمية . ولابد في هذه الحالة السيكولوجية الروحية أن يكون القول الشعبي التالي قد برز ضمناً أو على نحو مفصح عنه في إطار تلك الأوساط ومن موقع استجابتهم للدين المعني واستجابة هذا لهم : يَلّلي مِتْلْنا تَعو لَعِنّا .

---

= من الرفض للتعلم وللكتب وللقراءة لدى بعض الأمراء المسيحيين في اوربا القروسطية الاقطاعية ، بحيث نُظر الى ذلك على أنه شكل من أشكال الزندقة الدينية ، أو الخروج عن تقاليد الفروسية والنبالة .

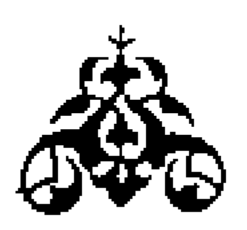
وإذا ما بلغنا تلك النقطة الاجتماعية (السوسيولوجية) في مسألة «الأمية الأبجدية» ، استبان لنا أمر آخر على غاية الأهمية والحساسية والطرافة بالنسبة إلى جذور وأصول الموقف المدافع عنهما على صعيد المسيحية المعنية . ذلك هو أن الوضعية الاجتماعية الطبقية المشخصة تمثل المصدر الموضوعي لتصور «الأمية» تلك ؛ وهو مصدر يتحدد ، كما لاحظنا ، بحضور الطبقات الدنيا حضوراً كثيفاً في الوجود الايديولوجي العقيدي للمسيحية اليسوعية[1] . أما مصدرها الثاني ـ وهو ذو طبيعة ذهنية عقيدية ـ فيتجسد في مطلب هذا الدين أن يكون ، في أعين تلك الطبقات ، قادراً فعالاً عملاقاً في تحقيق أهدافها ومطامحها في التحرر والخلاص من واقعها المستنفد تاريخياً اجتماعياً . بتعبير آخر ، يمكن القول بان هذا المصدر الثاني يتمثل بضرورات بروز عقيدة المعجز والإعجاز ، وذلك على النحو الذي يستجيب ، وإنْ وهمياً ، لاحتياجات ذينك التحرر والخلاص . ففي حالة من العجز الذاتي عن تغيير واقع مشخص موضوعي ، تغدو المعجزة شرطاً أساسياً لتحقيق حدٍّ ما من حدود وعي جماهيري يقوم على العزاء والرجاء في «عالمٍ ما» من العوالم الزهيّة المطمئنة الرضية . فالمعجزة ، بما هي كذلك ، تقتضي الخروج عن «العادي» واحتقاره ، ومن ثم البحث عن امكانية فعل ما في عالم ما ، هذا الفعل الذي لا رجاء في تحقيقه في عالمنا . وهذا من شأنه أن يكون قد عنى أن «الأمّي الأبجدي» ـ المؤمن والمنحدر من الطبقات الدنيا ـ هو أغنى بما لا يقاس واكثر «معرفة لربه» بما لا يقاس من «المتعلم» ـ الجاحد أو الكافر .

---

1) نعيد إلى الأذهان الشق الثاني من التهمة التي وُجهت إلى بطرس ويوحنا حين تمكّن الأول من شفاء «الرجل الأعرج» : «فلما رأوا جرأة بطرسَ ويوحنا وعلموا أنهما أميان وعاميان تعجبوا وكانوا يعرفونهما انهما كانا مع يسوع . واذ نظروا الرجل الذي شفي واقفاً معهما لم يكن لهم شيء يقولونه في ذلك» .

ان الشق الثاني من التهمة أو «الازدراء» كمن ، كما هو ملاحظ ، في أن الرجلين «عامّيان» . و «العامي» يظهر ، هنا ، بمثابته تعبيراً عن «السّوقي» أو «المُعدم» حرّاً كان أو نصف حر أو الذي ينتمي إلى الطبقات الاجتماعية «الدنيا» بصورة عامة . ولا يخفى ماهو قائم ـ وفق النص المذكور ـ من علاقة بنيوية بين تعبيري «الأمّي» و «العامّي» ، بحيث يغدو الثاني وجهاً من أوجه الأول أو صفة من صفاته . وهذا ما يدعم ما أعلناه فوق حول المصدر الموضوعي لـ «الأمية الأبجدية» ، في الاطار الذي نحن بصدد معالجته .

هكذا ، نكون قد استكملنا اللوحة الاعجازية في المسيحية اليسوعية بصيغتها العامة الاجمالية ، تلك اللوحة التي ماكان لها ـ أساساً ـ أن تنشأ وتتبلور لولا **الاخفاق من تحت** ، أي ذلك الاخفاق الذي حفّز على استحداث **«ظفر من فوق»** ، في البنى العقيدية الدينية بعوالمها المُنشأة من عواطف ومطامح وآمال جمهور الفقراء والمفقرين[1] .



١) في الجزء الثاني من «مشروع الرؤ ية الجديدة» ، حيث سنأتي على الوضعية الاسلامية الباكرة ، سوف تواجهنا نفس المسألة (الأمية الابجدية) ، وإن بكثير أو قليل من الخصوصية . ولابد ، قبل الانتهاء من هذه المسألة ، من الاشارة إلى أن «نصوص الكتب المقدسة» ، من «العهد العتيق» إلى «القرآن» مروراً بـ «الانجيل» وإنْ أتت مكتوبة بـ «أحرف ابجدية» ، فإن ذلك لا يضعف من الموقف الرئيسي من «الأمية الابجدية» ، على نحو ما ظهر معنا . لأن صوغ تلك النصوص كتابةً يُفترض ـ وفق ذلك ـ ألا يكون قد تم من قبل الرسل والانبياء . وعلى كل حال ، تبقى مجموعة من المشكلات الفرعية وغير الفرعية ، التي علينا أن نواجهها في الاطار الاسلامي ، تخصيصاً .

٦

# الدور الحاسم لبولس في صوغ المسيحية اليسوعية : هل هذه المسيحية هي البولسية ؟

في ما يسمى «رسائل بولس» ، أي في الرسائل التي لا يشك بانتمائها إليه وفي تلك الأخرى التي وقف البحث العلمي التاريخي منها موقف تحفظ (وقد أشرنا الى هذه المسألة في موضع سابق من هذا المبحث) ، نواجه ، حقاً لأول مرة ، المحاولة الدينية التنظيرية الكبرى ، التي استطاعت في مراحل لاحقة أن تتحول الى دين عالمي جديد حائز على مقومات التماسك والوضوح والحزم (مع بعض التأرجح والقلق والاضطراب بين الحين والآخر) . وقد كنا أعلنا ان المسيحية اليسوعية ، من حيث هي عقيدة دينية منظمة كنسياً ، تبلورت ـ أساساً وعموماً ـ مع بولس ، واكتسبت شخصيتها الرسمية المنسقة والمتسقة عبر جهوده المرموقة ، التي بذلها ووظفها على هذا الصعيد .

ان ما يلفت النظر ، بقوة وبالدرجة الأولى والمحورية ، في «الرسائل البولسية» هو حسمها الموقف لصالح العالمية (الأممية) ، ورفضها القطعي للحدود الضيقة (الجيتوية) ، التي أصر على استمرارها بأشكال عديدة الكهنوت اليهودي المستنفد تاريخياً اجتماعياً وذهنياً عقيدياً ، تلك الأشكال التي وصل بعضها الى مرحلة حمل السلاح في وجه الدين الجديد . وقد امكن لهذا الأخير أن يأخذ مداه الواسع في اطار روما الامبراطوري العالمي (في حينه) ، حيث مُزقت الأسوار والحدود بين المقاطعات والبلدان القريبة والنائية ، وسقطت ـ بذلك ـ مشروعية نزعات الانعزال والاكتفاء الذاتي . في هذه الحال ، نلاحظ أن النصوص تكتسب ، والحال كذلك ، افقاً بنيوياً ووظيفياً يظهر في الطريقة الخاصة لاستخدام الكلمات والتصورات والمصطلحات والرموز ، وفي كيفية مخاطبة الناس «عامةً» و«نخبةً» بغية

التأثير فيهم ايجاباً باتجاه الدين الجديد وسلباً باتجاه اليهودية واليهود .

كان بولس يعي ، ولاشك ، ما يقوله ويؤكد عليه حين وجه «بيانه» الاستراتيجي الصريح التالي لـ «المؤمنين» :

«إلى جميع منْ بروميَة من أحباء الله المدعوّين ليكونوا قدّيسين» ،

وكذلك حين أعلمهم باطمئنان وثقة وقوة وحسم :

«أن إيمانكم يبشَّر به في العالم كله»[1] .

انطلاقاً من هذه الأممية العالمية أو ذات النزوع العالمي ، عمل بولس كل ما بوسعه باتجاه مسألة على غاية الأهمية والحساسية بالنسبة إلى مشروعه ذاك ؛ تلك هي إعادة النظر بنيوياً ووظيفياً في شخصية «اليهودي» ، وذلك على أساسٍ دقيق وصارم من التمييز بين الداخل والخارج ، والجوهر والظاهر ، والروح والجسد . ورغم أهمية هذا الموقف وآفاقه المسيحية (البولسية) اللاحقة ، يمكن أن نرى فيه (أي الموقف) محاولة غير متبلورة للحفاظ على «اليهودية» في سياق «الأممية العالمية» الجديدة . وقد ظهر ذلك لدى بولس عبر اثنتين من المسائل الكبرى ، التي اعتبرت علاماً مميزاً وكبيراً لليهودية اليهوية ، تلك اليهودية التي سبق أن عملنا على تقصيها ؛ أما تينك المسألتان فهما «الناموس» أولاً ، و«الختان» ثانياً .

ان بولس ـ في اطار جهده العقيدي التنظيري للسابق واللاحق (الرّاهن) ، أي اليهودية والمسيحية ـ ينظر إلى اليهودي «الموروث» أو «الكلاسيكي» على أنه مرادف لركني اليهودية المركزيين ، اللذين هما الناموس والختان . ومن هذا المنطلق العقيدي المبدئي ، يعلن بولس أن ما يتطابق مع ذينك الركنين لا يخرج عن «الطقس الخارجي أو الظاهري» . ولما كان «الخارج» غير قادر على أن يكون متماسكاً وحقيقياً وصميمياً بمعزل عن «الداخل» ، فإنه لا يمكن أن يصنع انساناً سوياً . ومن هنا ، فان «اليهودي اليهودي» يظل ذا أفق واحد وبعد واحد ، ولا يمكنه ـ من ثم ـ أن يكون «ربانياً» .

أما ما يقترحه بولس على هذا الصعيد فيتمثل بذلك النمط من «اليهودي» الذي يجعل الناموس «لنفسه» ، أي الذي يجعل منه حالة خاصة به تغنيه وتخصبه

---

1) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى أهل رومية ١/ ٧ـ٨ .

عمقاً وسطحاً ؛ كما يتجسد بذلك اليهودي الذي يمارس الختان بمثابته ختاناً لـ «قلبه» ، قبل أن يكون ختاناً لـ «قلفته» ، ذلك اليهودي الذي يجعل من قلبه مركزاً تتمحور حوله ومن موقعه كل مظاهر حياته المادية والروحية .

مثل هذا اليهودي هو القادر على التصدي لمهات التغيير والتحويل التي رآها بولس متمثلة بالتمكين للدين الأممي الجديد . وينبغي القول ان طرح بولس لصورة ذلك النمط الجديد من «اليهودي» لم يكن - في أساس الأمر - من موقع الظن بأن هذا اليهودي هو ، بالذات ، المدعو الى انجاز عملية التمكين تلك للدين المعني . لم يكن بولس ليرى هذا الرأي ؛ وإلا لدخل في تناقض مع نشاطه الدعاوي نفسه . لكنه اراد من ذلك أن يظهر ما ينبغي ان يتحقق على صعيد الدين الجديد ، أي ان يتحقق ما أُسقط من حساب اليهودية . وبكلمة أخرى ، ان من هو قادر على انجاز المهات الكبرى الجديدة هو المؤمن المسيحي اليسوعي ، الذي يختزل - في هذه الحال - كل ما سبقه من انماط بشرية ، بما في ذلك النمط اليهودي المقترح آنفاً . كتب بولس محدداً موقفه من ذلك على النحو التالي :

«والأمم الذين ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس فهؤلاء وإن لم يكن عندهم الناموس فهم ناموس لأنفسهم . ويظهرون عمل الناموس المكتوبَ في قلوبهم وضميرُهم شاهدٌ وأفكارهم تشكو أو تحتج فيما بينها . . . إن الختان يَنفع ان عملتَ بالناموس ولكنْ إن كنت متعدياً للناموس فقد صار ختانك قَلَفاً . . . لأنه ليس اليهودي هو منْ كان في الظاهر ولا الختانُ ما كان ظاهراً في اللحم . بل إنما اليهودي هو منْ كان في الباطن والختان هو ختانُ القلب بالروح لا بالحرف . . .»[1] .

وما يدعو ، هاهنا ، الى التبصر والتمعن يكمن في أن «اليهودي المقترح» الجديد يُعاد النظر في دلالاته الوظيفية ، وكذلك وبطبيعة الحال البنيوية ، بحيث يجد استمراره التاريخي والتراثي في شخصية المسيحي اليسوعي (البولسي) نفسه . وعلى ذلك وفي ضوئه ، فاليهودي - واليهودية بصورة عامة - لم يجر تجاوزه الا بمعنى رفع قيمه الى مستوى أممي (عالمي) ، أي بمعنى تعميمها وجعلها شاملة . وهنا ، تتصدع اليهودية

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢/ ١٤- ١٥ ، ٢٥ ، ٢٨- ٢٩ .

الموروثة الجيتوية ليحل محلها ما يلتقي بها أممياً .

لقد حدث ذلك ، تحديداً وتخصيصاً ، بعد ان ارتقت المسيحية اليسوعية الى مقام الدين الرسمي ، دين الدولة الكبرى والمترامية الاطراف ، ومن ثم دين الطبقة أو الطبقات الاجتماعية المهيمنة اقتصادياً وسياسياً . وبصيغة أخرى اكثر تشخيصاً وتعييناً يمكن القول ، ان اليهودية (اليهوية) حافظت على نفسها في المسيحية ـ بمعان ومواقف متعددة ـ حين عُمّمت وأممت ، بحيث وجدت تجسدها الجديد في صيغة «الأمم» ، بعد أن كانت في صيغتها (الأصلية) مجسدة بالقبلية وبالقبائل (الأسباط) . وإذا ما أردنا التعبير الأقرب عن هذا التحول الاجتماعي المادي ، فاننا نقول مع كارل ماركس : «لقد حافظت اليهودية على نفسها الى جانب المسيحية ليس فقط بمثابتها نقداً دينياً لهذه الأخيرة ، وليس فقط بصفتها شكاً مشخصاً في أصلها الديني ، وإنما كذلك وبدرجة كبيرة ، لأن الروح اليهودية العملية ، لأن اليهودية حافظت على نفسها في المجتمع المسيحي ، بل بلغت فيه تكونها الأقصى»[1] . .

ان هذه الوضعية الجديدة انطوت على نقطة ذات أهمية خاصة بالنسبة الى مصائر التطور الاجتماعي والثقافي لـ «المجتمعات المسيحية» ، أي المجتمعات الآخذة بالدين الجديد موقفاً دينياً ايديولوجياً عاماً ومهيمناً . تلك النقطة تمثلت ببروز **الفردية والشخصية في نطاق الدين العمومي** . ومن الطريف تبيُّن العنصر الهام في هذه الصيغة الجديدة ؛ ذلك هو انفتاح آفاق أمام المؤمن الجديد (المسيحي) لكي يكون «شيئاً ما بذاته» مقابل «المجموع» ، أي لكي يدخل هذا المجموع من موقع «فرديته» المتمثلة بـ «داخليته» و «ذاتيته» .

ولقد أسهم ذلك ، بصورة أو بأخرى ، في توليد ارهاصات أولى لفكرة «الضمير الديني» و «الضمير الأخلاقي» ، بحيث قاد ـ في مراحل لاحقة ـ الى الاستجابة لمجموعة من التطورات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية في اطار العلاقات الرأسمالية الصاعدة . وقد مارست هذه الفكرة دوراً كبيراً في ابراز الخطوط الفاصلة بين اليهودية والمسيحية . وبولس بالذات هو الذي تحمل العبء الأكبر في صوغ الموقف النظري الخاص بهذه النقطة . وقد فعل ذلك عبر المقابلة بين «العهد

---

1) Marx. Engels- Werke Bd. 1,a.a.O.,S.376.

الأول» اليهودي و«العهد الثاني» المسيحي . أما الأول فيتقوّم ، بحسب ذلك النظر البولسي ، بالانطلاق من «الخارج» الذي يتحدد ، بدوره ، بمجموعة من الفرائض والطقوس والشرائع المُلزمة الزاماً قطعياً وذا بعد واحد ، في غالب الأحيان ؛ بينا يكمن الثاني في التأكيد على «العالم الداخلي» ، بما يقتضيه من نزوع جوّاني يتصف بالرهافة والحدْسية والباطنية . ومن هنا ، كان اختزال العهد الأول بسمة كبرى وحيدة له ، هي كونه «عتيقاً» مقابل العهد الثاني الذي يبرز ، كذلك ضمن سمة كبرى وحيدة له ، هي كونه «جديداً» . وإذا كان الأمر كذلك ، فشتان ما بين العهدين من تمايز عميق على الصعيدين البنيوي والوظيفي !

«لأنه إنْ كان دمُ تُيوسٍ وثيران ورمادُ عِجْلةٍ يُرشُّ على المنجّسين فيقدسهم لتطهير الجسد ، فكم بالأحرى دم المسيح الذي بالروح الأزلي قرّب نفسه لله بلا عيب يطهر ضمائركم من الأعمال الميتة لتخدموا الله الحي»[1] .

وعلى ذلك ومن موقعه ، فان العهد الجديد ، عهد الفداء الفذ (الفريد) والأبدي ، يُنجز في الضمائر ويكتب على القلوب ، محققاً ـ على هذا النحو ـ وحدة الفردي والجمعي ، وواصلاً إلى القلب من الموقف ، الذي هو الضمير . وينبغي أن يُشار ، ثانية ، إلى أن هذا الأخير كان من شأنه أن قاد ـ وإنْ على طريق شائكة وعرة ـ إلى التأكيد على الفردية ، ومن ثم على حدٍّ ما من احترام هذه الفردية ، بمعنى الوضعية الديموقراطية المستنيرة . هكذا يعلنها بولس شعلةً على طريق الضمائر ، تلك الشعلة التي وإن حوفظ فيها على مصطلح «الشريعة» ، فإنها ـ بالمعنى الوظيفي ـ أوصلت إلى ما يوازي الشريعة اليهودية ويخالفها ويمايزها ويجعل منها ، بالتالي ، انموذجاً يقتدى من قبل الطامحين إلى اكتشاف ذواتهم عبر الذات اليسوعية الفردية . إن مقولة سقراط الشهيرة (اعرف نفسك بنفسك) تبرز هنا بصيغة اكثر جوّانية ، وهي «اعرف ضميرك بضميرك» :

«ولكن هذا العهد الذي أعاهد به آلَ اسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب هو اني اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها في قلوبهم . . . ولا يُعَلِّم بعدُ كلٌّ واحد قريبَه وكل واحد أخاه قائلاً اعْرِف الربَّ لأن جميعهم سيعرفونني من

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى العبرانيين ٩/ ١٣ـ ١٤ .

صغيرهم الى كبيرهم»[1] .

ان البولسية ، التي حملت لواء هذا الموقف المتميز ، حقاً ، في تاريخ المسيحية اليسوعية وقادته ضمن سلسلة من الخصومات والصراعات والملاحقات المتصاعدة عنفاً وضراوة - باتجاه آفاق نوعية عليا ، نواجهها بمزيد من الإمعان في الفردية المتشابكة مع العمومية ، وذلك بصيغة التمييز الذي يقدمه بولس بين «الايمان» من جهة وبين «أعمال الناموس» من جهة أخرى . والطريف الملفت في هذا السياق يكمن في أن التمييز المذكور يُحيل الدين الجديد إلى لحظة الايمان ، ليس إلا ، تلك اللحظة التي تنهض على «الجوّاني» و «الفردي» كليهما وفي آن واحد . وهذا ، بالضبط ، ما نواجهه لدى بولس حين يعلن بوضوح وحزم أن «أعمال الناموس» اليهودي ليست شيئاً إلا بقدر ما تستجيب لمقتضيات ودواعي الايمان :

«لأنّا نحسب أن الانسان إنما يتبرر بالايمان بدون أعمالالناموس»[2] .

ولعلنا نلاحظ جانباً آخر هاماً في الموقف البولسي يقوم على تخصيص بولس له «تاريخياً» . وعملية التخصيص هذه تبرز في إطار الجهد النظري الكبير ، الذي بذله من موقع العمل على رفع «الفردية الايمانية» الى مستوى الهدف الحقيقي والأكبر للعهد الذي عقده ، في حينه ، الرب مع ابراهيم ونسله . وهنا ، أيضاً ، ينجز الأمر تحت اسم الايمان و «بركته وآفاقه» . بل نكاد نقول ، في هذا المعقد من المسألة ، ان بولس عمل على اعادة النظر في نصوص العهد «العتيق» على نحو يجعل منها ذات بعد بنيوي ووظيفي جديد . أي ان بولس لم يرفض تلك النصوص هكذا وعلى عواهنها ، وانما عمل على اكسابها شخصية وآفاق جديدة تستجيب للوضعية الجديدة وتتآخى ، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى ، مع نصوص العهد «الجديد» . واذا كان الأمر كذلك ، فالعتيق يغدو جديداً ؛ كما ان الجديد يستمد شرعيته التاريخية من مواقع ذلك العهد العتيق - الجديد . وفي المحصلة نواجه وضعية يتآخى فيها الجديد مع القديم على نحو يجد فيه الجديد متسعاً للانطلاق . لنتمعن في النص البولسي التالي ، الذي يفصح عن هذا التوجه بكثير من الدقة والضبط الاصطلاحيين والعقيديين :

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ١٠- ١١ .

٢) الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس الى أهل رومية ٣/ ٢٨ .

«فإن الموعد لابراهيم ونسله بأن يكون وارثاً للعالم لم يكن بالناموس ولكن ببِرّ الايمان . لأنه لو كان اصحاب الناموس هم الورثة لعُطِّل الإيمان وأبطل الموعد . لأن الناموس ينشيء الغضب إذ حيث لا يكون ناموسٌ لا يكون تعدٍّ . لذلك فالموعد هو من الايمان ليكون على سبيل نعمةٍ حتى يكون الموعد محقّقاً للذرية كلها . . .»[1] .

والملاحظ ، هاهنا ، ان بولس القديس ، في طرحه للموقف المعني ، ينطلق من المبدأ التالي الذي نواجهه متشابكاً ومتداخلاً في النسيج المسيحي اليسوعي برمته ؛ ذلك هو أن «الناموس اليهودي» ، بما هو كذلك ، أي بصيغته اليهودية اليهوية ، لم يعدله لزوم لحلول «النعمة» المسيحية ، تلك النعمة التي إذ تحل فإن «الخطيئة الأصلية» تنتفي أصلاً وفرعاً . وإذا كان له (للناموس) قبل ذلك من ضرورة ، فإنما لأن الأمر اتصل بضبط وتقنين السلوك الظاهري ، دون الايمان الداخلي والحياة الداخلية . وهذا يشير إلى أن الناموس كان له ـ في مرحلة سابقة منصرمة ـ ما يسوغه ويقتضي وجوده ؛ ولكن ذلك يتوقف مع نشوء «الميثاق الجديد» . وينبغي أن يضاف إلى هذا المعقد من المسألة وجه آخر يحدد الشخصية النوعية الجديدة ، ويقوم على ان بولس وإنْ سوّغ ضرورة «الناموس اليهودي» في مرحلة منصرمة ، إلا أنه ـ في ذلك ـ ينفي وينسخ الدلالة الذاتية لهذا التسويغ . ومن ثم ، لم يكن هنالك ضرورة ذاتية خاصة لوجود الناموس المذكور ، وإن وجدت ضرورات اخرى «خارجية» لذلك . وهنا ، في هذه الخطوة القصوى من الموقف البولسي ، نواجه تشكيكاً قطعياً وتاماً بأن يكون الناموس المعني قد وجد حقاً في صورته اليهودية اليهوية . إن بولس واضح كل الوضوح في هذه النقطة : «فإن الموعد لابراهيم ونسله بأن يكون وارثاً للعالم لم يكن بالناموس ولكن ببِرّ الايمان» ، أي بـ «الايمان المسيحي اليسوعي» .

هل علينا ان نفهم ما سبق من حيث هو نفي حتى للضرورات التاريخية «ماقبل الايمانية» لليهودية ، هل بمتسعنا الوصول ـ عبر ما سبق ـ الى القول بان بولس ينفي ان يكون لليهودية ضرورة ما ، في أصل الموقف التاريخي عامة ؟ ان

---

[1]) نفس المصدر السابق ومعطياته ٤/ ١٣ـ ١٦ .

المعطيات المقدمة في النص البولسي الأخير تسمح باستخلاص مثل هذا التوجه ، أو ـ على الأقل ـ تتيح التفكير فيه دون التقيد به ، في ضوء نصوص بولسية أخرى . وحيث نكون قد حططنا في هذا الموقع ، يغدو السؤال التالي وارداً وضرورياً : هل مثلت اليهودية وهماً أو «شبحاً» في التاريخ ، بحيث يتعين علينا أن نشتق التاريخ المسيحي اليسوعي من تحت ركام هذا الوهم أو الشبح ؟ وإذا ما أجبنا بالايجاب على السؤال إياه ، وصلنا إلى ما يمكن أن يشكل موقفاً بولسياً أساسياً ، وإن على نحو خفي ؛ ذلك هو اعتبار السابق واللاحق وما بينهما أشكالاً متعددة ومتنوعة لتجليات المسيحية اليسوعية . وهنا ، يطاح بتصور «التمرحل التاريخي» ، الذي يقوم على عدة مراحل هي الوثنية أولاً ، واليهودية ثانياً ، والمسيحية اليسوعية ثالثاً ؛ أو على مرحلتين اثنتين كبريين ، هما «ما قبل الملكوت الرباني» و «الملكوت الرباني» .

لقد أوصل بولس الموقف المعني هنا إلى الحدود المأتي عليها ، حين انطلق من «فرديته» ، أي من لحظة منهجية تسمح للمؤمن أو اللاهوتي أن ينسق تصوراته ومواقفه وآفاق رؤاه على نحو معقلن أو ممنطق يخدم الموقف التنهيجي التنظيري ، ويتعارض مع الذهنية الخوارقية التلقائية . وعلينا أن نقول ، من هذا الموقع وفي ضوئه وضمن توجهاته المحتملة ، ان بلوغ «الفردية الايمانية» ذلك المستوى المتميز وذا الخصوصية المحددة كان قد مثل أمراً ضرورياً ضرورةً بنيوية ووظيفية بالنسبة إلى نشوء الحوار الديني أولاً ، وإلى الكفاح الديني ثانياً في مجتمع امبراطوري كبير ومترامي الأطراف ومتعدد النزعات والتوجهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وكذلك الإتني . فكان من شأن ذلك ومن نتائجه الضرورية أن أضفى على ذينك الحوار والكفاح مشروعية ايديولوجية تنامت واتسعت آفاق مصداقيتها شيئاً فشيئاً في أعين أوساط كبرى من المؤمنين وغيرهم في إطار ذلك المجتمع الواسع .

ولابد ، هنا في السياق الذي يحيط بنا ، من أن نستنبط معطى تاريخياً مما أعلنه بولس في إطار تمييزه بين تصورين اثنين ذويْ دلالة هامة على صعيد البحث في «الناموس اليهودي» ، وهما «الزّلة» و «الخطيئة» . يقول بولس القديس :

«وإنما دخل الناموسُ حتى تكثر الزلّة ولكن حيث كثرت الخطيئة هناك طفحت النعمة»[1] .

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٢٠

أما المعطى التاريخي الذي نعنيه فيكمن في أن المسيحية اليسوعية إذ نشأت وتبلورت وتعاظم تأثيرها عمقاً وسطحاً ، فإنما كانت ـ في ذلك ـ تعبيراً دينياً مكثفاً عن نشوء وتبلور وتعاظم أزمة المجتمعات الخاضعة ، في حينه ، للسيادة الرومانية عمقاً وسطحاً ، ومن ضمنها بطبيعة الحال المجتمع الفلسطيني (الكنعاني) . وعلى هذا ، فان المسألة تتحدد هنا ـ بأحد معانيها الكبرى ـ بمثابتها وجهاً من أوجه الاستنفاد التاريخي للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، ذات النمط العبودي تخصيصاً[1] . لقد أتت المسيحية اليسوعية حقاً من حيث هي تعبير ديني خاص عن «**الخطيئة التي كثرت**» و «**النعمة التي طفحت**»[2] ؛ فكانت ـ بهذا الاعتبار وهذا الأفق ـ بمثابة الحل للأزمة ـ الخطيئة (المستعصية) . ومن البين أن هذا الموقف البولسي يعلن أن «الخطيئة» وإن جسدت مرحلة نوعية جديدة ، فإنها تمثل الامتداد المنطقي لـ «الزلّة» . ومن ثم ، فإن «الناموس» يتضح بعقمه الداخلي والخارجي ، حيث تبرز معالم «الحل» ، الذي يعني «النعمة» . ولكن في جميع الأحوال ، يغدو واضحاً ومعلناً أن ذلك الناموس يفقد توازنه التاريخي ويدخل في مرحلة التفسخ والسقوط .

---

١) يظهر هذا «الاستنفاد التاريخي» على صعيد العمل العبودي ، مثلاً ، على النحو التالي الذي يشير ارنولد توينبي الى طرف منه : «حقيقة لقد كان العمل الذي يقوم به العبيد باهظ الثمن نسبياً . ان العبيد كانوا يجب أن يُبتاعوا ، ثم كان لابد من إطعامهم وإيوائهم على مدار السنة ، والعبد الذي استنزفت قواه ، والذي لم يكن صالحاً للبيع كان عبئاً ثقيلاً على المزارع أو صاحب الحيوانات ، بينما كان باستطاعته ان يستخدم عمالاً أحراراً موقتين في مواسم العمل ، دون أن يتحمل مسؤولية دائمة نحو المستخدمين الموقتين» . (ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٤) .

٢) هذه الوضعية الثنائية ، التي تقوم على علاقة متضايفة بين الغنى والفقر ، يمكن تحديد معالمها العامة في روما آنذاك على النحو التالي : «لقد انتصبت مقابل الفقر ثروة متنامية صُعُداً وعلى نحو هائل ، تلك الثروة التي سالت من ملكية الأرض والتجارة والأعمال اليدوية المهنية ومن توظيفات الرأسمال ، وكذلك من نهب الشعوب المُخضعة . فماركوس كراسوس ، الذي كان مشهوراً بسبب ثروته ، ملك في بداية مسيرة حياته سبعة ملايين قطعة نقدية ، ولكنه في نهاية هذا المسيرة كان يملك ١٧٠ مليونا من القطع النقدية ؛ مع العلم أنه تبرع بكميات كبرى من المال للشعب» .
Martin Robbe. Der Ursprung des Christentums- a.a.O., S. 112).

وما ينبغي التنويه به ، في هذا الحقل البولسي ، هو ان بولس حين دشّن يسوع المسيح مخلصاً للبشرية من الخطيئة ، فإنه انطلق من ان هذه الأخيرة ساكنة فينا ، ومنغرزة في صلبنا . وعليه ، فإنْ كنا نعمل مالا نريده من أعمال «منافية للرب» ، فلسنا نحن الذين نفعل ذلك ، في هذه الحال ؛ ان ما يفعل تلك الأعمال هو «الخطيئة» الساكنة في اجسادنا وارواحنا . هذا أولاً ؛ من طرف آخر ، يشير بولس ، على نحو ضمني ، الى أننا اذ نحصل على الخلاص اليسوعي ، فليس ذلك نتيجة لجهد نبذله بشكل واع وقاصد أو عفوي وضمني ، وإنما بسبب النعمة التي يسبغها الرب الاله (يسوع المسيح) علينا على سبيل المحبة والمِنّة . . . ذلك لأننا حين ننطلق من «سكون الخطيئة فينا أصلاً» ، فإنه حالئذ يكون من طبائع الأمور أن يكون التحرر منها «نعمة» وليس «جهداً»[1] .

والحقيقة ، ان الأمر المستهدف في هذه المعالجة يكمن في الاطروحة التالية ذات الأهمية المبدئية على صعيد البناء المسيحي البولسي ؛ تلك هي أن بولس - في تنظيره الديني اللاهوتي - يكرس ، على نحو دقيق وحاسم وبصورة عامة وإجمالية ، المواجهة الدنيوية المباشرة ، وإنْ بالحد الأدنى ، لـ «الكُربة» و«الألم العميق» اللذين كانا مهيمنين في حينه ضمن الأوساط الواسعة من الفقراء والمفقرين . ولكنه إذ يفعل ذلك وضمن ذاك التوجه ، فإنه يقدم «الانسان الباطن»[2] بديلاً «حقيقياً» ووحيداً عن «الانسان الواقع» . وهنا ، بالضبط وبالذات ، كمن النزوع الكبير والمبدئي والصارم لاحتقار الجسد والواقع المشخص ، ومن ثم ، للعزوف عن هذا العالم من أجل ذلك العالم . واذا كان الأمر على النحو المقدم ، فإننا نستطيع ان نفهم ذاك الاهتمام الخاص والمركز بالاسهام الضخم الذي قدمه بولس على صعيد المسيحية اليسوعية وفي روما الامبراطورية ، بصورة مخصصة محددة .

وما ينبغي التنويه به ان ذلك الذي قدمناه يجسد لوحة متعددة الألوان طرحها بولس بهدف القضاء على اليهودية (اليهوية) من جذورها وفي آفاقها واحتمالاتها ، بحيث يجعل منها أثراً بعد عين . ولكنه ، في نهاية الموقف المنهجي والنظري

---

١) انظر الفصل (الاصحاح) السابع من رسالة بولس إلى أهل رومية المأني عليها .

٢) « . . . اني ارتضي ناموس الله بحسب الانسان الباطن» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٢) .

والتطبيقي ، ظل دون تلك المهمة التاريخية بالصيغة القطعية الحازمة . ذلك لأن اليهودي - في صورته الموروثة المحددة على نحو ما أتى معنا في مواضع عديدة سابقة من هذا الكتاب - وجد استمراره ، باعتبارات عديدة ، في مسيحيّ المؤسسة الكنسية . وبهذا الحد وفي ضوئه ، يغدو القول صحيحاً بأن جهد بولس اللاهوتي الايديولوجي لم يكن ذا ثمار يانعة تامة ، وانما اتصل بهذا الوجه الجزئي أو ذاك من الدين الجديد . وبتعبير آخر يمكن القول بأن ذلك الجهد لم يكن عبثاً ، وخصوصاً ضمن الموقع التالي ، وهو أن بولس نقل اليهودية اليهوية والمسيحية اليسوعية كلتيهما إلى قمة الاشكالية العقيدية والسيكولوجية والفكرية ، حتى حينه . أما إذا رغبنا استنطاق الجهد البولسي المعني من زاوية أخرى وفي ضوء ما قدمه برونوباور وفريدرك انجلز وكارل ماركس من اسهامات على صعيد تقصي الدينين المشار إليهما ، فيمكننا القول بأنه (أي الجهد) مثل وهماً دينياً ايديولوجياً فاعلاً بوتائر كبرى على المستويين الذهني النظري والعملي التطبيقي .

* * *

هكذا ظهر أمامنا نحوان اثنان كبيران ينظمان السلوك النظري اللاهوتي لدى بولس في موقفه من الموروث اليهودي . فلقد أعلنا ، من طرف أول ، أن جهود بولس باتجاه القضاء على ذلك الموروث لم تحقق نتائج حاسمة تامة . وكان من شأن هذا الرأي الإقرار بأن «القديس» المذكور اتخذ موقفاً مناوئاً حيال اليهودية بدرجة أو أخرى ؛ مما يجعلنا ، الآن ، نبعد الظن المنطلق من أن بولس ظل - في نهاية المطاف - يهودياً ، ذلك الظن الذي يُبنى على تصريح بولسيّ يُلح فيه على الأصول اليهودية التي تحكم سلوك القديس المعني . ومن طرف آخر ، لاحظنا أن موقف المناوأة المنوه به لم يكن حازماً شاملاً ، بحيث يمكن التأكيد على أن بولس لم يقطع «حبل السرة» بينه وبين الدين الذي كان في حالة من التأزم العميق بحيث كانت الأرض خصبة لنشوء بديل عقيدي جديد عنه . وفي هذا السياق ، استبان لنا أن الجهد البولُسي يكتسب طابع الوهم الديني الايديولوجي . ونود ، الآن ، أن نلاحظ هذا الجهد الأخير عبر اثنين من التصورات المسيحية البولسية الكبرى في أهميتها . التصور الأول هو «طاعة السلطان» ؛ أما الثاني فهو «رفع التكليف» .

ومن أجل التدقيق في الموقف إياه ، نورد ما كتبه بولس حول ما نراه تأكيداً على ما نعنيه هنا وتدعيماً له . كتب القديس قائلاً :

«لتخضع كل نفس للسلاطين العالية فإنه لا سلطان الا من الله والسلاطين الكائنة إنما رتبها الله . فمن يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله والمعاندون يجلبون دينونة على أنفسهم . لأن خوف الرؤساء ليس على العمل الصالح بل على الشرّير . أفتبتغي الا تخاف من السلطان افعل الخير فتكون لديه ممدوحاً . لأنه خادمُ الله لك للخير ، فأمّا إنْ فعلت الشر فخفْ فإنه لم يتقلدِ السيف عبثاً لأنه خادم الله المنتقمُ الذي ينفذ الغضب على من يفعل الشر» .

ويوصلنا بولس ـ في نفس النص السابق ـ إلى المطلق الذي يطرحه على «الرعية المؤمنة» ، بصيغة اللزوم والحزم والوضوح . وهو يفعل ذلك عبر القناة البولسية الكبرى التي سبق أن تعرفنا إليها ، وهي «الضمير» ؛ أي اننا ، هنا ، نواجه الموقف السلطوي في صيغة من التوحيد بين «الايمان» و«الضمير» ، أو في صيغة هذا الأخير الذي علينا ، حالئذ ، أن نفهمه بمثابته ايماناً ، أيضاً . هذا ما ينبغي أن نفهمه في «الاستنتاج» التالي الذي يصل اليه بولس من «مقدمته» السابقة :

«فلذلك يلزمكم الخضوع له (أي للسلطان) لا من أجل الغضب فقط بل من أجل الضمير أيضاً . فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً . . . أدّوا لكل حقه الجزيةَ لمن له الجزية والجباية لمن له الجباية والمهابة لمن له المهابة . . . »[1] .

ان المدقق في النص السابق (وفي أمثاله ضمن رسائل بولس) يتبين أن مسألة السلطة السياسية (السلطان) تمارس لدى القديس المذكور دوراً مركزياً ومحورياً ، وذلك على صعيد النشاط التنظيري اللاهوتي والقيادي التنظيمي الذي ينط بالبارزين من المؤمنين .

كما تشغل تلك المسألة حيزاً بارزاً في منظومته الدينية الايديولوجية (الرسولية) ، على نحو العموم . وإنه لأمر يفصح عن نفسه بوضوح وإفصاح ذلك الدور الحاسم الذي مارسه بولس في صوغ المسيحية اليسوعية كدين كنسي مؤسسي

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ١ ـ ٧ .

(طبعاً في نطاق النشاط النظري اللاهوتي الضخم الذي قام به) . وحيث يكون هذا الأمر واضحاً ، فان الوجه الآخر منه يغدو بيّن السمات . أما هذا الوجه ، الذي يصح ان ننظر إليه ـ كذلك ـ بمثابته «نتيجة» من نتائج الدور المذكور آنفاً ، فيكمن في الاشارة الى أن بولس كان في طليعة من اسهم في تحويل الدين الجديد إلى دين الدولة الرومانية ، خصوصاً ودون وجود مُنازع له على مستوى النّدية . وإذ تم ذلك في حدود الموقف البولسي السياسي السلطوي ، فإنه استطاع الاستجابة للاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك السياسية ، لتلك الدولة ، بصفتها قطاعاً قائداً للامبراطورية الرومانية الكبرى .

ان ذلك كله ومنظوراً إليه في سياقه الاجتماعي والتاريخي ، يدعونا الى القول بأن ما واجهناه لدى الكهنوت اليهودي (اليهوي) على صعيد التطابق المصلحي الوظيفي بين يهوه واليهويّين من طرف والوضعية السياسية والاجتماعية المشخصة من طرف آخر ، يبرز أمامنا ، هنا ، بصيغة التطابق بين يسوع المسيح واليسوعيين والمسيحيين من طرف و«السلطان» ومن يقف معه ووراءه من طرف آخر . إنما الآن ، في السياق الذي نحن فيه ، نجد أنفسنا حيال حالة جديدة ومتميزة انطلاقاً من كونها تستند الى وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية وروحية اكثر شمولاً وعمقاً ؛ اضافة الى بروز عوامل جديدة تمس المسألة التي نحن بصددها ، وإن على نحو غير مباشر ، تلك العوامل التي برز منها الجغرافي الطبيعي والديموغرافي ، ناهيك عن التنوع الغزير في الأوجه الطبقية والفئوية ، وعن الخصوبة والثراء والتنوع على الصعيد العقيدي والثقافي ، بصورة عامة .

وماهو جدير بالذكر والاهتمام الخاص ، في مفترق الطرق هذا ، ان بولس لم يكن بوسعه أن يتجاوز الواقع السياسي المضطرب والمترع بالاحتمالات والآفاق والامكانات ، ذلك الواقع الذي عاش هو في أعماقه وخضع لمتغيراته بالاعتبار المباشر . فلقد كان يرى بأم عينيه الأشكال المتعددة والشرسة لاضطهاد العبيد والأقنان والعوام من الأحرار وانصاف الأحرار ؛ إضافة الى معرفته الواسعة بأوضاع مقاطعات رومانية عديدة (نُخبر من نصوص انجيلية انه قام بثلاث رحلات تبشيرية في آسيا الصغرى) . ولاشك أنه ، بحسه النظري العقيدي المرهف ، أدرك دور

الدين الجديد المبدئي في عملية تسويغ التراتب الهرمي الطبقي وتكريسه ضمن المجتمع الواسع ومن موقع المقولة الأساسية التالية : البؤس في هذا العالم ، عالمنا ، تقابله السعادة في ذاك العالم ، عالم الملكوت ؛ والسعادة في هذا العالم ، يقابلها البؤس (والعذاب) في ذاك العالم . أما الغاية البعيدة الكامنة وراء ذلك فليست تحقيق «السعادة» في العالم الآخر فحسب ، بل ايضاً المحافظة على الوضع الراهن بتراتبه الهرمي الطبقي والفئوي ، وكذلك الإثني . واذا كان الأمر على النحو المقدم ، وليس غيره ، فإنه يغدو من الضروري ضرورة حياتية مبدئية التوجه الى الطبقة الاجتماعية الأكثر حضوراً وبؤساً وكثافة ، لكي تستجيب لمتطلبات الدين الجديد بردائه البولسي . وهي اذ تستجيب لتلك المتطلبات ، فإنها تحقق «الغاية المثلى» من الايمان الديني الجديد . ولنلاحظ ما سيأتي في النص التالي : ان طاعة السادة «الجسديين» ، أي الدنيويين ، هي بمثابة طاعة المسيح نفسه :

«أيها العبيد أطيعوا سادتكم الجسديين بخوف ورِعْدة بسلامة قلوبكم كطاعتكم للمسيح»[1] .

وإذا استقرأنا تلك «المتطلبات الدينية الايمانية» ، نلاحظ أن التراتب الطبقي ، الذي تنطلق منه ، ذو نسق هرمي ينطوي ، بدوره ، على وجهين محوريين من الخضوع الوظيفي ؛ الأول منهما ذو بعد اقتصادي اجتماعي وسياسي وديني ، في حين ان ثانيهما يتحدد بكونه جنسيَّ الطابع . كيف ذلك ، وماهو مقوماته وأبعاده ؟ الاجابة تكمن في أن

«الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح هو رأس الكنيسة»[2] .

من هذا الموقع الهرميّ الأبعاد ، تفصح المعادلة البولسية التالية عن نفسها : المرأة سيدها الرجل ؛ والرجلُ رجُلان ، واحد تشترك امرأته معه في أنهما كليهما مضطهدان ، وآخر يضطهد الجميع الذين لا يندرجون في دائرته . تلك المعادلة «الجنسية» تعلن عن شخصها الاجتماعي حين نرى وراء طرفها الأول الطبقات الاجتماعية الفقيرة والمفقرة ، ووراء طرفها الثاني الطبقة العليا وحليفها العضوي أو

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل أفَسُسَ ٦/ ٥ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٢٣ .

وجهها الذهني العقيدي الممثل بالكنيسة . وهذا الأمر يزداد وضوحاً حالما نضعه في اطار مطلب «الطاعة» ذاك ، طاعة السادة من حيث هي طاعة المسيح يسوع .

ولعلنا نستطيع التعبير عن تلك المسألة بأن نقول ، انها جسدت - في صيغتها البولسية المسيحية - أحد الأشكال الأساسية الكبرى لما سيطلق عليه في مراحل لاحقة «الحق الالهي المقدس» في الحكم السياسي أو في السلطة ، بعد أن كانت قد ظهرت قبل ذلك - بصيغ إرهاصية أولية - في الفكر الشرقي الاسطوري القديم ، وبصيغ اكثر تبلوراً واتضاحاً في الذهنية اليهودية التوراتية . والحق ، ان المسيحية اليسوعية اكتسبت ، منذ بداياتها الأولى الباكرة ، مثل ذلك الشكل للحق الالهي في السلطة السياسية وغيرها . ولكنها ، هنا ، نحت نحواً مبايناً لذلك النحو الذي اتخذه الاتجاه البولسي فيما بعد . هذا الأمر يفصح عن نفسه بأشكال متعددة ومن موقع نصوص انجيلية «قانونية» . فإذا كان بولس قد جعل من المسيحية اليسوعية - بصفتها موقفاً تسويغياً للتمايز الاجتماعي وللبؤس المادي المشخص - منهجاً ايديولوجياً عقيدياً في أيدي السلطة السياسية المباشرة وغير المباشرة ، فإن يوحنا الرؤ ياوي (مؤلف رؤ يا يوحنا) ، على سبيل المثال ، جعل السلطة السياسية في خدمة مسيحية مكافحة - بطريقة دينية ماورائية - ضد ذينك التمايز والبؤس . وبطبيعة الحال ، كان على المشروع اليوحناوي ان يسقط عملياً تحت وطأة العلاقات الاجتماعية الطبقية المهيمنة في حينه ، بحيث اتضح أنه لم يكن - في التقدير الأدنى - اكثر من صرخة عميقة مخفقة أو ردّ فعل على تلك العلاقات الأكثر تجذراً وهيمنة في الحياة الاجتماعية من ذلك المشروع .

ان ذلك يدعونا للقول بأن الدلالة الوظيفية التي نيطت بالمسيحية البولسية (المنظّرة والمؤسَّسية) كانت غير تلك التي نيطت بالمسيحية اليوحناوية . أما تلك الدلالة فقد تمحورت في إطار هذه الأخيرة بهاجس «الخلاص» والتمكين له وانتظاره والسهر ترقباً له وتعقباً لمظاهره وعلاماته ؛ في حين أنها ظهرت لدى الأولى ، بالصيغة العامة الاجمالية ، من خلال الإقرار بالواقع ، بالراهن الذي يصاغ كنسياً ، أي في ضوء الاحتياجات والمثل الخاصة بالكنيسة والدولة . ان الخلاص من «الطواغيت والابالسة» عبر الكفاح ضدهم على الطريقة «الرؤ ياوية اليوحناوية» هو اللغة المهيمنة لدى يوحنا الرؤ ياوي ؛ ومن ثم ، فنحن ، هنا ، إزاء مهمات

مطروحة على بساط البحث الذي يفرض نفسه بقوة ضاغطة ، بالرغم من أن ذلك الخلاص كان يبدو وكأنه سراب في هذا العالم . نسوق ـ في سبيل تبيان هذا التصور الخلاصي المحوري ـ بعض ما أعلنه يوحنا في رؤ ياه ، عاقدين ـ في سياق ذلك ـ مقارنة تاريخية وظيفية وبنيوية بينها وبين الأقوال البولسية السابقة الـذكر . يقـول الـرؤ ياوي مايلي على لسـان المخلص يسـوع ، وذلك من خلال صور درامية أخاذة :

«من له أذنٌ فليسمعْ ما يقوله الروح للكنائس . من غَلَب فإني أوتيه أن يأكل من شجرة الحياة التي في وسَط فردوس إلهي . . . لا تخف شيئاً مما سيصيبك من التألم فهوذا ابليس مزمعٌ أن يُلقيَ بعضاً منكم في السجن . . . فكن أميناً حتى الموت فسأعـطيك إكليل الحياة . . . هذا ما يقولـه السيف الصـارم ذو الحدّين . . . فتبْ وإلا فإني آتيك سريعاً وأقاتلهم بسيف دمي . منْ له اذنٌ فليسمع . . . من غَلَبَ فإني أُوتيه المنَّ الخفي وحصاةً بيضاءَ مكتوباً عليها اسم جديد لا يعرفه أحد إلا الآخذ . . . هذا ما يقوله ابن الله الذي عيناه كلهيب نار ورجلاهُ كأنها من نحاس خالص»[1] .

لندقق ، هاهنا ، في معظم التعبيرات التي يستخدمها يوحنا في رؤ ياه : لا تخف ، ابليس ، السيف الصارم ، اسم جديد ، لا يعرفه إلا الآخـذ ، عينـاه كلهيب نار الخ . . . وكما هو بيّن وبارز ، تتقوم الآلية الرئيسية للتفكير اليوحناوي الرؤ ياوي من اعلانٍ حازم وشجاع لمواجهةٍ ضارية ضد الراهن ، بأوجهه وأحـاديده وتياراتـه العديدة والضاربة في أعماق العلاقات الاقتصـادية والاجتماعية والسياسية . فليس التطابق ـ في هذا السياق ـ والتآخي بينه (الراهن) وبين الدين الجديد هو أسُّ الموقف المستجد أو جوهره أو احتماله الرئيسي . ان هذا الأخير يتجسد ، على العكس من ذلك ، بالدعوة الصُّراح الى تدميره من جذوره والى خلق بديل عنه تنتفي منه مظاهر الجور والاستغلال ، أي تغيب عنه «الطواغيت والابالسة» . ومن النافـل ان نعيد ما نوهنا به قبل قليل من أن تلك الدعوة تنطلق من القاعدة «المنهجية» للرؤ ياوية اليوحناوية المتمثلة بتداخل الأزمنة وهيمنة الحلم على الواقع أو رؤ ية هذا الأخير عبر ذاك .

١) الكتاب المقدس ـ رؤ يا القديس يوحنا ٧/١٢ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ـ١٨ .

ان تلك الوضعية المركبة تقدم لنا اضاءة عميقة ودقيقة على عملية التحول الوظيفي ، التي طرأت على البنية المسيحية اليسوعية في انتقالها من «اليوحناوية الرؤ ياوية» الى «البولسية المؤ سسية» . وهي ، ولاشك ، عملية ذات مغزى ودلالة مبدئيين بالنسبة إلى المصائر الكبرى والبعيدة للدين الجديد. ولعلنا نضيف إلى ذلك أمراً آخر ذا أهمية على صعيد ما نحن في سبيل تقصيه ؛ ذلك هو أن ظاهرة «المسيحية اليهودية» نفسها ، التي مثلت ـ في حينه وبدورها ـ وجهاً من أوجه التشقق والانشقاق والتصدع في المسيحية اليسوعية واليهودية اليهوية كلتيهما ، لا يمكن أن تفهم بدقة وتوضع في موقعها التاريخي العقيدي والمنهجي إذا لم تؤ خذ تلك العملية بعين الاعتبار ، وإذا لم تُكتشف ابعادها واحتمالاتها في ضوء هذه الأخيرة . فلقد لوحقت تلك الظاهرة بلا هوادة ، ونشأت محاولات حثيثة وعنيفة لتصفيتها ، من حيث الأساس ومن الجذور ، في روما «الوثنية» وعلى الصعيدين الكبيرين التنظيمي السياسي والايديولوجي العقيدي . فكان من جراء ذلك أن أخذ أنصارها والمتحالفون معهم يبحثون ، بهلع واضطراب ، عن شِعاب جديدة في مكانٍ ما كي يحتموا بها وينطلقوا منها في مواصلة اعمالهم التبشيرية. وقد حدث أن غدت «الجزيرة العربية» واحدة من تلك الشعاب ، بحيث تحولت ـ لاحقا وعبر مجموعة أخرى من العوامل والمؤثرات ـ الى الساحة العظمى لنشوء الدين العالمي الثاني ، وهو الاسلام .

ان ما يهمنا من ايراد تلك المعطيات ، في هذا السياق ، يكمن في الاشارة إلى أن وضعاً جديداً من أوضاع اللاانطابق بين الايديولوجيا الدينية والواقع الراهن أخذ في التبلور والنمو والافصاح عن هويته بشكل أو بآخر ، عاقداً ـ على هذه الطريق ـ الصلة مع الموروث اليوحناوي الخلاصي ومع ما سبقه من رؤ ى ومطامح وتأملات دينية خلاصية . وكان قد ترتب على ذلك أن أخذ هذا الوليد الجديد في العمل على طرح تصوره الخلاصي الخاص ، الذي أريد له أن يتجسد بـ «مسيح مخلص» جديد ، يحمل على عاتقه عملية إعادة بناء العالم وفق مثل العدالة ومبادئها . ودون أن نفصل القول في ذلك ، ننوه بأن الدين الاسلامي مثّل ، هو كذلك في حينه وبدوره ، وريثاً شرعياً متميزاً لـ «المسيحية اليهودية» ، التي قادها في بعض مناطق الجزيرة العربية رجال آمنوا بها وعملوا على صوغها ضمن مقتضيات وشروط الوضعية

الجديدة المشخصة . وكان من هؤلاء الرجال أوعلى رأسهم الحبر الشهير ورقة بن نوفل ، الذي لعله يعتبر الوسيط الفاعل والمباشر بينها من طرف وبين النبي الاسلامي الجديد ، محمد بن عبدالله . (وسنأتي على ذلك ثانية وعلى نحو مفصل ومخصص في الجزء التالي - الرابع - من مشروع الرؤية الجديدة الذي سنعمل على انجازه) .

لقد كان ، إذن ، شرخاً عميقاً وواسعاً في «قلب» و«عقل» المسيحية اليسوعية الباكرة حين نهض بولس بمهمات التأسيس التنظيمي الكنسي لها ، وذلك باتجاه تحويلها إلى ايديولوجيا منسَّقة ومهيمنة لدولة عظمى مهيمنة ؛ حدث ذلك بالرغم من أن القديس المذكور كان عليه أن يدفع دمه ثمناً لهذه العملية الدينية التاريخية الأكبر ، في حينه . بيد أنه لا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أن ذلك الشرخ كان قد وُجه ضد الدين المعني عموماً وكلياً . ان بولس لم يُحدث ما أحدثه بعيداً عن الملابسات والمعطيات والمصاعب الكبرى والصغرى التي تكونت في حقلها المعالم الأولى لهذا الدين . ومن ثم ، لا ينبغي أن يُهمل خط الامتداد والالتقاء بين البولسية واليوحناوية . مهما كان هذا الخط ضئيلاً وقليل الحضور .

ومن أجل استكمال الموقف البولسي في موقعه من تلك المعالم ، نرى أنه من الضروري الإلماع الى أن بولس في موقفه «المسيحي الجديد» كان قد ألح وشدَّد بصورة خاصة على عناصر موجودة في صلب تلك المعالم المسيحية الأولى . وهو إذ أقدم على هذا الجهد الموسوعي والمعقد ، فإنما انجزه من موقعين اثنين كبيرين ظهرا وبرزا ، بأشكال خفية وأخرى معلنة ، في تضاعيف وثنايا إنجازه . الموقع الأول تمثل بالاحتياجات الامبراطورية والدولتية لروما ، تلك الاحتياجات التي وضحت - خصوصاً - على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، وفرضت نفسها على آلية النشاط البولسي العقيدي . أما الموقع الثاني فقد انطلق من التأثير الفلسفي اليوناني الروماني الكبير ، الذي أعلن عن نفسه عبر قناتين رئيسيتين ، هما الأفلاطونية والرواقية[1] . وقد كنا أتينا ، في موضع سابق من هذا

---

١) انظر حول ذلك : Geschichte der Philosophie- Bd. 1, a.a O . S 142- 145; Marx. Engels- Ueber Religion a.a O . S 261

الكتاب ، على هذه المسألة . ولكن يبقى أن نشير الآن إلى أن هذا التأثير الفلسفي في المسيحية اليسوعية لم يُلغ الشخصية الباكرة لهذه الأخيرة أو يبتلعها كلاً وجزءاً ، بقدر ما عمل على تطويعها للوضعية الثقافية والروحية المستجدة . وهذا ، بدوره ، يضعنا أمام الفكرة الهامة جداً التالية ، التي تتصل بمصائر المسيحية اليسوعية الفلسطينية ؛ نعني بذلك ان البولسية لم تكن خروجاً تاماً عن هذه الأخيرة وعليها ؛ مما يترتب على ذلك أن يُرفض ما يقال من أن المسيحية في صيغتها البولسية لا يجوز النظر اليها ، بدرجة ما وبمعنى ما ، على أنها ظاهرة ايديولوجية شرقية (عربية) .

ان النظر إلى البولسية على أنها غير ذات صلة بالمسيحية الباكرة ، يجعلها غير قابلة للفهم في إطارها الذي تكونت ضمنه . وعلى العكس من ذلك ، فإن وضعها في سياقها من الحاضنة التي تولدت في نطاقها وضدها ، باعتبار ما ، يسمح لنا باستكشاف العنصر «الشرقي العربي» والآخر «الغربي الروماني» فيها ؛ مع العلم بأن الوجه الثاني هو الحاسم والفاعل والأكثر حضوراً فيها . وبسبب من الأهمية التاريخية البارزة التي تنطوي عليها البولسية ، نجد أنه لزام علينا أن نتقصى ما عرّفناه بالاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع الروماني الامبراطوري ، الذي ستهيمن فيه العقيدة الجديدة ، وذلك بالاتجاه الذي يتيح تحقيق مزيد من الوضوح حول الموقف الوظيفي الاجتماعي الذي حققته البولسية في نطاق المجتمع المذكور .

كان ذلك المجتمع يمر في مراحل تأزمه التاريخي حين أعلنت المسيحية اليسوعية عن نفسها في المقاطعة الرومانية فلسطين ، واكتسبت ، بعد حين ، صيغتها البولسية المتسمة بالبنية العقيدية المنسّقة والمنظرة ، أي المكتسبة شخصية «كلامية» أو «لاهوتية» . ان هذا يضع أيدينا على نقطة دقيقة تسم تلك الصيغة وتمنحها طابعاً تناقضياً . أما هذا الأخير فقد اتضح من خلال الأفق الوظيفي الذي اخترق البولسية إياها من ألفها إلى يائها . فقد انطوت على عناصر «العالمية» و «الانفتاح» و «الوحدة الايديولوجية» لمجتمع كبير واسع ومنقسم إتنيا واجتماعياً طبقياً ؛ كما تضمنت ، بأشكال مختلفة ومستويات متواترة بين الظهور المباشر

والظهور غير المباشر ، عناصر من «الإيهام» و «التقوقع على الذات الروحية» و «الارتداد إلى الداخل» و «الاقرار بالأمر الراهن الواقع» و «المساومة» و «المصالحه مع الخصوم» . ولا نرى الرأي صحيحاً بأن الوجه الأول من المسألة كان أقوى واكثر رجحاناً وحضوراً من وجهها الثاني إلا انطلاقاً من المعنى الوظيفي التاريخي العام ، الذي انطوت عليه ودلت على آفاقه وتوجهاته . وبتعبير اكثر ضبطاً ، نلاحظ ان التأكيد على الوجه الأول أمر وارد انطلاقاً من فهم العبء التاريخي والتراثي ، الذي حملته المسيحية البولسية في وجه اليهودية أولاً ، وباتجاه عالم منفتح ورحب ثانياً ، ذلك العالم الذي كان عليه أن يضم في تضاعيفه أنماطاً إثنية متعددة من الشعوب و «الأمم» . بتعبير آخر يحيط بالثنائية القائمة ويخترقها تحليلاً وتركيباً نقول ، ان المسيحية البولسية لم تكن قد وجهت اسلحتها ضد اليهودية (بمعنى أولي وعام) لأنها نشأت من حيث هي استجابة واعية كثيراً أو قليلاً لمقتضيات العالم المنوه به ، فقط ؛ كما أنها لم تستجب لهذه الأخيرة لأنها تبلورت وتوطدت في اثناء كفاحها مع اليهودية ، فحسب[1] . فلقد انطلقت من كلتا المهمتين ومن كلتا القناتين ، بحيث تظهر لنا على أنها جماع القول فيهما والتركيب فيما بينهما . ومن زاوية أخرى يمكن القول بأن تينك المهمتين تظهران حيثما نظرنا إلى المسيحية المعنية وقلّبنا النظر فيها ، وكيفما كانت وجهة النظر التي تنطلق باتجاهها بغية البحث فيها وتقصيها .

نريد من ذلك أن نشير إلى أنه كان من الضرورة التاريخية والذاتية أن تكون العناصر الأولى من الموقف (العالمية الخ . . .) اكثر رجحاناً وهيمنة وقوة وحضوراً

---

١) لابد من التنويه ، في هذا الحقل من المسألة ، بأن البولسية لقيت صعوبات في روما ليس من مواقع الطبقات العليا فحسب ، بل كذلك من قبل مجموعات كبيرة من «العامة» من الرومان الاحرار وانصاف الأحرار . فاذا كانت البولسية قد أعلنت عن شخصيتها عبر رفضها لـ «الوثنية» ولـ «التقوقع الاثني» ، هذه الشخصية التي ادينت في بادىء الأمر من تلك الطبقات العليا ، فإن شعور «التفوق الروماني» برز ، أيضاً ، لدى تلك المجموعات العامية المتأثرة بايديولوجيا الطبقة السائدة . وقد وقف ذلك عائقاً ـ على الأقل في البدايات الأولى ـ أمام تقدم المسيحية اليسوعية ، التي ظهرت «أممية ديموقراطية» بسبب رفضها «التقوقع الاثني» المشار اليه ، أي التي أعلنت أنها دين أولئك العوام ، بمعنى ما . (انظر في ذلك مع المقارنة :

Martin Robbe: Der Ursprung des Christentums- a.a.O., S. 108).

من تلك الثانية . الا أن هذه الأخيرة ظلت تستمد مشروعيتها واستمراريتها وآفاق تحولاتها، بصورة عامة إجمالية، من مراحل التأزم المتصاعدة عمقاً وسطحاً والتي أحاطت بالامبراطورية الرومانية ، أي ـ تحديداً وتخصيصاً ـ من الوضعية الاجتماعية الاقتصادية المستنفدة للعبيد والأقنان والفلاحين والعوام الأحرار وانصاف الأحرار .

ولذلك وفي ضوئه ، وجدنا المسيحية غطاءً فضفاضاً يتسع للتحولات المتعددة المتباينة ويستجيب لهاويسهم في التمكين لها سلباً أو ايجاباً، تلك التحولات التي طرأت على مجتمعات الامبراطورية بوتائر مختلفة في القوة والضعف . وبمزيد من التدقيق والتخصيص والتمحيص يمكن الادلاء بالقول التالي ، الذي ينبني على فكرة الأهمية المنهجية التي تنطوي عليها شروط الاحاطة بالمسيحية اليسوعية عموماً . تلك الفكرة تكمن في أن هذه الأخيرة استطاعت ان تكون دين المضطهَدين ، بقدر ما كانت قادرة على أن تمارس دور دين المضطهِدين ، وإن حُسم الموقف ـ لاحقاً وعلى الصعيد العمومي ـ لصالح الدور الأول . ولاشك أن هذه الوضعية المركبة والمعقدة منحتها (أي للمسيحية) قوة وجبروتاً متعاظمين في أوساط بشرية متنوعة وذات اتساع مضطرد في الحقلين الكبيرين الإثني (الأقوامي) والاجتماعي الطبقي . ولعلنا نشير إلى أن علم الدلالة المعاصر يمكنه أن يجد في تلك الوضعية مادة خصبة وغنية للبحث العلمي . ذلك لأن فكرة ما (وهي المسيحية) تخضع لمجموعة تحولات بنيوية ووظيفية تجعل منها مجموعةمن الفِكر تصل العلاقة فيابينها إلى حدود ومراحل التأزم والخصومة والصراع ؛ يتم ذلك في الوقت الذي يعلن فيه ممثلو هذه الفكر المتصارعون أنهم جميعاً يمثلون ـ في مواقعهم وفكرهم تلك ـ المسيحية اليسوعية ، وليس غيرها .

ونرى أنه ذو أهمية خاصة أن نأتي على الواقعة التالية ، التي تحدد لنا وتضبط أحد العوامل الكبرى التي كمنت وراء عملية انتشار المسيحية بأشكال تدعو الى الدهشة في الأوساط الاجتماعية المكونة للامبراطورية الرومانية . وقد نذكّر بما أعلنّاه، في موضع سابق من هذا المبحث، من أن الدين المعني حيث أعلن عن نفسه فان جماهير واسعة وغفيرة من الفقراء والمفقرين تلقفته بعناية وحرص وحماسة دافقة ؛ في حين أن الطبقات العليا وقفت منه موقف الحذر والتحفظ ، ثم الاستياء ، ثم الاستعداء ، ثم المناهضة والهجوم ، وأخيراً المصالحة عبر اكتشاف

مكانات التوظيف الواسعة له . أما الواقعة المعنية فتتصل بموقف السلطة السياسية والدينية في الامبراطورية من الدينين اللذين وُجدا معاً وجنباً إلى جنب في مرحلة محددة (هي مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد إلى ما بعده) ؛ ونعني بهما اليهودية والمسيحية ، وكذلك ما لفَّ لفهما واتصل بهما من امتدادات وذيول وانشقاقات .
ان ارنولد توينبي يخبرنا ـ في هذا السياق ـ أن الحكومة الرومانية «تسامحت مع رعاياها اليهود إذ رفضوا أن يقدموا للامبراطور ما يتطلبه من تكريم إلهي ؛ لكن هذا الاستثناء لليهود كان محدوداً بطبيعة الحال لأن اليهود كانوا جماعة عرقية . ومثل هذا التسامح لو أنه مُنح للمسيحيين لكان الأمر على درجة كبيرة من الخطورة . ذلك لأن الكنيسة المسيحية لم تكن محدودة باعتبارات عرقية ؛ فقد كانت غايتها المعلنة هي ان تقبل البشرية جمعاء هذا الدين الجديد . وفي مقابل ذلك كان من المستحيل على المسيحيين أن يقوموا بالطقوس المتعلقة بعبادة الامبراطور دون أن يكون في عملهم هذا رفض ضمني بأن إله المسيحيين ليس هو الاله الحقيقي الوحيد . ومعنى هذا بالتمام هو رفض لروح المسيحية . ومن ثم فكان لابد من قيام صدام مباشر بين الحكومة الرومانية والكنيسة المسيحية . وقد كان انتصار المسيحية في هذه المعركة غاية في العجب»[1] .

ان ارنولد توينبي يخبرنا ، في هذا السياق ذي الخصوصية الطريفة الهامة ، شيئاً أساسياً فيما يتصل بالتسامح الروماني ازاء اليهود من طرف ، وفيما يتصل بالعداء الروماني تجاه المسيحيين ، في بدايات الموقف من طرف آخر ، منطلقاً ، كما هو واضح من اتجاهات النص المستشهد به ، من الطقوس المتعلقة بعبادة الامبراطور الروماني . ونحن إذ نُقر بما اثبته الباحث المؤرخ من موقفيْ التسامح والعداء المذكورين ، فإننا ـ في نفس الحين ومن الموقع المنهجي الذي يخترق مبحثنا هذا عمقاً وسطحاً ـ نرى أنه غير كاف عموماً وخصوصاً من أجل تفسيرهما تاريخياً تراثياً وبنيوياً وظيفياً من ذلك المنطلق الذي لجأ إليه توينبي . ان واقعة عدم التسامح الذي اظهرته الدولة الرومانية المركزية حيال الدين الجديد في بواكيره التي أفصحت عن بعض آفاقها ، نستطيع أن نتبين خطوطاً أساسية عامة من خلفيتها العميقة البعيدة عبر

---

١) ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

اكتشاف وتحديد المخاطر الجدية والكبيرة ، التي مثلها ذلك الدين بالنسبة الى الدولة المعنية . ومما لا شك فيه أن تصور «الخلاص والمخلص» يقف في طليعة تلك المخاطر . وجدير بالتنويه أن هذا القول يبقى صحيحاً حتى في حال الإقرار بأن التصور المذكور كان وهمياً إيهامياً ، من حيث الأساس والعمومية ؛ هذا بالرغم من أن الوهمية والإيهامية المعنيتين تمظهرتا ، على نحو أو آخر ، بأشكال معقدة ومتوسطة من الواقعية والتشخص . ذلك لأن «الوهم» يمكن أن يكون «واقعياً» في حال تلقّفه من قبل الناس وتحوله ، على أيديهم ، إلى سلوك اجتماعي معين . بل انه (الوهم) يستطيع ، في ظروف محددة مناسبة ، ان يتحول الى قوة هائلة ومهددة لقوة اجتماعية أو أخرى .

وقد تمكنت المؤسسة السياسية والدينية (الوثنية) الرومانية شيئاً فشيئاً من استبصار المخاطر والمشكلات المهددة والجدية المنبعثة عن الدين الجديد وانصاره المتعاظمين على نحو مضطرد ؛ فعملت - بعد إعْمال النظر في الموقف برمته - إلى ركوب الموجة العاتية وإلى تحويلها باتجاه وظيفي يلبي احتياجاتها وآفاقها ، أو - على الأقل - يقف موقفاً محايداً حيالها . وإذا كنا قد أعلنّا عن هذا المنهج الاجتماعي الاقتصادي والايديولوجي في دراسة ما نحن في سبيل الاحاطة به ، فاننا ، بذلك ، نكون قد ألححنا على جانب كبير من المسألة ضمن جوانب أخرى عديدة . بل لعلنا نقول ، ان الظاهرة التي نبحث فيها (وهي موقف السلطة الرومانية من النسقين الدينيين المعنيين هنا) هي - أساساً - ظاهرة مركبة أسهم في صوغها جمع كبير من العوامل والتأثيرات والمحرضات . لكن ما شددنا عليه يحتل من هذه الأخيرة موقعاً محورياً وخطيراً ، بحيث يمكن أن ننطلق منه في كثير من المسائل والأمور المتصلة بالظاهرة المنوه بها آنفاً . في هذه الحال ، لا سبيل إلى إغفال ما كان النشاط الديني المسيحي قد احدثه من فعل عقيدي عميق في أوساط الشعب الروماني نفسه ، بما في ذلك بعض الأنساق المستنيرة ضمن الطبقات العليا .

ان ذلك ، مجتمعاً ومجمَلاً ، يجعلنا نتفهم ، حقاً وبحدود أولية هامة ، موقف التسامح الديني الذي واجهت به السلطة الرومانية التجمع اليهودي ، المحدود نسبياً ، في روما . فهذا الأخير لم يكن بمتسعه أن يشكل يوماً ما تهديداً مباشراً - أو ربما كذلك غير مباشر - لتلك السلطة ؛ لأنه - كما أشار توينبي بحق -

لم يخرج عن كونه تجمعاً إتنياً ضيقاً . فتصور الخلاص ، في الحدود التي اكتسبها لدى اليهود ، لم يتجاوز ـ في أشكاله القصوى والأكثر وضوحاً وإثارة ـ الدعوة إلى خلاص اليهود أنفسهم . ومن ثم ، فإنه لم يقترن بتعبئة مباشرة وتحفيز مباشر لشعوب الامبراطورية الرومانية . وبمزيد من الضبط والتدقيق نقول ، ان التصور الخلاصي اليهودي لم يحدث فعلاً تحريضياً ملحوظاً في صفوف الشعوب المذكورة ، وضمن أوساط الطبقات المبهوظة منها على نحو خاص . أما مرد ذلك فيمكن أن نتبينه في مجموعة من العوامل التي ، يبرز منها الاثنان التاليان . الأول منهما كمن في ظهور ذلك الخلاص بصفته خاصاً باليهود أنفسهم ؛ في حين أن ثانيهما كمن في إصرار معظم اليهود أنفسهم وبتنظيم وضبط من قبل الحاخامين الكبار على أن يبقوا منعزلين عن مختلف الشعوب المنضوية تحت سيادة روما . إن هذا وذاك جعل السلطة السياسية والدينية الرومانية تعزف عن مكافحة اليهود ومحاصرتهم بنفس القوة والحدة اللتين لجأت إليهما في مناهضتها للدين الخلاصي الجديد ، أي الذي أفصح بوضوح وعلانية عن أهدافه العالمية (الأممية) ، التي لا تقتصر على شعب دون آخر .

وإذا ما وضعنا تلك الوضعية المتراكبة في إطارها من عملية الصراع الباكر الذي دارت رحاه بين السلطة الرومانية من طرف والمسيحيين اليسوعيين من طرف آخر ، لاحظنا أن انتصار المسيحية ـ في نهاية المطاف ـ لم يكن بسبب تغلبها على تلك السلطة ، فحسب . لقد كان ، كذلك ، نتيجة منطقية لإدراك هذه الأخيرة للدور الوظيفي الفعال الذي يمكن أن يمارسه الدين «العالمي» الجديد ، فيما لو جرى تبنّيه وتمثله وفق احتياجات المجتمع «العالمي» القائم . بل لعلنا نوغل في توسيع وتشخيص وتعميق هذه الفكرة اذ نقول ، ان نقطة القوة الكبرى في المسيحية اليسوعية (البولسية) ، التي كانت من وراء انتشارها الكاسح في أوساط شعبية متعددة اجتماعياً واتنياً، هي التي جُعل منها نقطة الانطلاق في عملية تجييرها (أي المسيحية) لصالح الدولة الرومانية : إن ما رفعته تلك العقيدة على راياتها بمثابته شعارها الكبير الذي هو تحرير «الأمم» جميعاً وليس «أمة أو شعباً» واحداً ، إن ذلك نفسه هو الذي جعل منها ، بالضبط ، صالحة لكي تتحول إلى دين تلك السلطة المهيمنة أممياً . فيما هو عنصر جذب فيها بالنسبة إلى الفقراء والمفقرين ضمن الشعوب

المختلفة ، تحول إلى عنصر جذب للسلطة الرومانية كي تجعل منها دينها الخاص . وحيث أوصلت هذه العقيدة الدينية إلى مستوى «ايديولوجيا الدولة» ، فإنها (اي تلك السلطة) انطلقت الى الخطوة الأخرى المتممة ، وهي **تعميم هذه الايديولوجيا الدولتية** في المجتمع الامبراطوري الكبير ، وجعلها ايديولوجيا جميع الطبقات والشعوب . أما الانطلاق إلى هذه الخطوة الحاسمة فقد تم بعد أن أعيد النظر في الموقف المسيحي اليسوعي بنيوياً ووظيفياً .

في تلك النتائج الهامة والمثيرة على الصعيدين التاريخي العقيدي والمنهجي ، نستطيع أن نقرأ ما يمكن أن يكون بولس قد مارسه من تأثير في ايصال الدين المعني إلى ما وصل إليه وفق النتائج المشار إليها . وقد يكون السؤال المركب التالي في طليعة ما يمكن أن يطرح على صعيد تحديد موقف البولسية من عملية تحول المسيحية اليسوعية من دين لا سلطوي إلى دين سلطوي : لِمَ انتصرت البولسية (المسيحية) على السلطة الرومانية السياسية والايديولوجية الدينية (الوثنية) ، بحيث جرى تبنيها ، رسمياً وبشمول ، من قبل هذه الأخيرة ؟ لم وقفت السلطة المذكورة ، في بداية الأمر ، موقف المناوأة والمناهضة حيال المؤمنين (الأمميين) ، ثم بعد ذلك موقف المصالحة والتبني تجاههم ؟ هل جسدت البولسية المقدمات الضرورية لتحويل الدين الجديد من مواقع أممية شعبية إلى مواقع أممية سلطوية ؟ أليس من السذاجة المنهجية أن يُنظر إلى قتل بولس على أيدي السلطة الرومانية بمثابته دليلاً على أن البولسية كانت ـ أساساً وبداية ومنتهىً ـ في خط مناوأةٍ ومناهضة لمسألة السلطة وتكريسها وضبطها ؟ وأخيراً ، أليس ممكناً أو ضرورياً أن نرى في البولسية أفقاً تاريخياً تقدمياً كمن في تعقيل المسيحية اليسوعية وتشخيصها وضبطها عبر سلطة دولتية مهيمنة ؟

* * *

كان من نتائج تعاظم الأزمة الشاملة في الامبراطورية الرومانية أن ولدت مواقف ايديولوجية دينية جديدة ، وتبلورت في أسيقة اجتماعية وسياسية كان لها أوجه واحتمالات مستقبلية بعيدة المدى . فاليهود ، الذين نظر إليهم ـ كما أشرنا ـ بشيء من التسامح من قبل روما (بسبب ضآلة خطرهم السياسي والاجتماعي.

رالاقتصادي) ، أصبحوا بعد حين عرضة لاضطهاد مركز ومتصاعد من قبل الظافرين الجدد ، المسيحيين البولسيين . وقد انطلق اضطهاد هؤلاء لأولئك من موقعين أساسيين ، واحد سياسي ايديولوجي مباشر ، وآخر تاريخي ثأري . ولاشك أنه من الممكن ايراد مواقع (مسوِّغات ) أخرى لذلك الاضطهاد ؛ الا أن ذينك الموقعين ذوا أهمية بارزة على صعيد المسألة المعنية . فلقد ظل اليهود، بصيغتهم اليهودية المسيحية ، يرون في المسيحيين اليسوعيين (البولسيين) منافساً كبيراً لهم في المجالات العقيدية والتنظيمية ، وكذلك وبعد حين السياسية ؛ مما جعل هؤلاء في حالة من التحفز والحذر الدائمين حيال أولئك . ونضيف إلى ذلك أن بعض المناسبات كانت مجالاً خصباً لإحكام القبضة المسيحية على اليهود وإرغامهم ، بأشكال مختلفة ، على مغادرة روما ومناطق أخرى قريبة ونائية ، ومن ثم على تشتيتهم وتصديع تماسكهم الديني العقيدي والاثني في معظم أرجاء الامبراطورية .

في هذا السياق ، لابد من الاشارة إلى أننا لن نكون قادرين على فهم البواعث الرئيسية ، التي كمنت وراء خروج اليهود المسيحيين من روما في القرنين الرابع والخامس (وذهاب قسم منهم إلى الجزيرة العربية) بمعزل عن الملاحقات والاضطهادات الفردية والجماعية ، التي قادتها السلطة الرومانية التي تبنت الدين الجديد (المسيحية) وجعلت منه سلاحاً ماضياً في أيديها ؛ اضافة إلى أن جموعاً من المسيحيين أنفسهم قادوا ، بصفتهم تجمعات دينية كبيرة وصغيرة ، جزءاً من عملية الملاحقات والاضطهادات تلك ، وأسهموا في إشعال نار العنف ضد اليهود ، وذلك بتأثير عوامل متعددة ، منها أن أولئك وقفوا في وجه الدين الجديد وأن هؤلاء (المسيحيين) رأوا فرصة سانحة للانتقام من «قتلة يسوع الرب» وانجاز ما سيأتي معنا تحت حد «الثأر التاريخي» .

أما الموقع الثاني فقد تمثل بذلك «الثأر التاريخي» وبما يستثيره من مضاعفات وأحقاد وذيول ، يمكن - في بعض الحالات الخاصة - أن تنقلب إلى مجازر دامية يتعرض لها «الصالح والطالح» . فلقد ظل مثل هذا الثأر التاريخي مترعرعاً في أذهان اولئك المسيحيين الذين رأوا في اليهود مجرمين تاريخيين تجسدت «جريمتهم» بـ «قتل

يسوع المسيح» . وكان قد ترتب على ذلك أن وجدت بعض أوساط المسيحيين المعنيين فرصة مناسبة لـ «الثأر» من «القَتَلَة» ؛ خصوصاً وأنهم بدأوا يصيرون مشاركين لـ «الآخرين» في السلطة السياسية أو ـ على الأقل ـ من أنصارها . ولقد سرّع ذلك في عملية بعثرة اليهود وتشتيتهم في أنحاء متعددة من العالم ، وضمن ذلك الجزيرة العربية ، كما أشرنا في حينه . وما هو جدير بالقول ، هنا ، وبالتشديد عليه ، يقوم على ادراك أن المسيحية البولسية استطاعت تتويجاً لتلك العملية ، أن تحكم قبضتها إحكاماً كبيراً وشاملاً تقريباً في معظم أرجاء الامبراطورية على الصعيد الايديولوجي العقيدي . وقد رافق ذلك وتداخل معه تحولها البطيء ولكنْ الحثيث العميق إلى القوة السياسية. الأتوقراطية القابعة خلف السياسي المباشر للاباطرة في روما ولموظفيهم وممثليهم في مختلف المقاطعات التابعة لهم ؛ بل في حالات أخر ، نلاحظ هذه القوة السياسية وقد ظهرت في عمق الأحداث السياسية فاعلةً فيها وموجهة وناظمة لها .

وجدير بالذكر أن القرن الرابع كان بمثابة فسحة للحرية الدينية الاعتقادية ، وذلك بعد فترة مديدة (ثلاثة القرون السابقة) من الاضطهاد والملاحقات والتعسف المباشر[1] . ولكن ما يلفت النظر في الأحداث الكبرى في ذلك القرن هو أن المسيحية إذ دخلت عمق هذا الأخير ووصلت إلى السلطة الامبراطورية وأخذت تنعم بامكانات وآفاق تلك الحرية التي أسهمت هي في قيادتها ، فإنها أخذت تصفي حسابها التاريخي مع «القتلة» . وهذا ما جعل العصر المعني اكثر العصور هولاً بالنسبة إلى اليهود ، الذين أخذوا يبحثون عن مأوى لهم خارج الدائرة الامبراطورية . وبذلك ، يصح القول بأن المسيحيين ، الذين كانوا في العصور السابقة (من الأول الى الرابع) مضطهَدين ملاحقين ، أصبحوا في العصر الجديد الرابع مضطهِدين ملاحِقين . ولابد ، لفهم هذا المعطى التاريخي ، أن نتجاوز الفهم المبسط لـ «الثأر التاريخي» ، ونصل إلى عمق المشكلة : ان نهوض المسيحية البولسية في القرن الرابع الى مستوى الأيديولوجيا الدولتية كان بمثابة التأكيد على الهيمنة الايديولوجية للدولة الرومانية في ارجاء المقاطعات التابعة لها وفيها هي نفسها . ومن ثم ، فالموقف كان باتجاه الكونية والشمولية على الصعيدين السياسي

---

١) انظر : سلوم سركيس : نظرة في العلاقة بين اليهودية والمسيحية ـ مجلة ـ الكاتب العربي ، دمشق ، العدد الخامس ١٩٨٣ ، ص ١٥ .

والديني الايديولوجي . وإذا ما أراد اليهود أن يعيشوا في الامبراطورية كيهود منعزلين عن الأقوام الأخرى بفعل عوامل متعددة منها اصرار قادتهم على عدم الاندماج ـ وهذا ما حدث حقا ـ، فإن من النتائج التي كان لا بد وأن تترتب على ذلك أن تشعر السلطة الدولتية المسيحية بالتصدي له .

ويزيد الأمر وضوحاً حيث نضع في اعتبارنا أن اليهود نعموا بكثير من الحرية الدينية قبل تمسُّح السلطة الرومانية السياسية . ذلك لأن انعزالهم (الجيتوي) جعل من تأثيرهم الديني الخلاصي شبه معدوم على الشعوب الأخرى المنضوية في الامبراطورية ، بما في ذلك طبقاتهم المتوسطة والفقيرة . فـ «الخلاص اليهودي» لم يُخفت تلك السلطة ، لأن أصحابه ، اليهود ، لا يزعمون أنهم يطمحون إلى إخراجه من دائرتهم «العقيدية والاثنية»[1] . ولكن الوضعية اختلفت اختلافاً بيناً في القرن الرابع . فما كان غير خطر على السلطة السياسية في مرحلة ما ، غدا خطراً عليها في مرحلة لاحقة : ان الانعزالية والتقوقع اليهوديين اللذين مثلا نقطة اطمئنان بالنسبة الى السلطة المذكورة ، تحولا إلى نقطة إعاقة للهيمنة والشمول السياسيين . وفي ضوء هذه الوضعية ومن موقعها ، يصبح العنصر أو المظهر الثاني للعداء المسيحي البولسي ازاء اليهودية واضحاً ، وهو ما أطلقنا عليه «الثأر التاريخي» .

وثمة أمر يثير الانتباه على هذا الصعيد . ان بولس كان قد تنبأ ، في حينه ، بأن التعنت اليهودي حيال المسيحية اليسوعية الصاعدة ليس إلا حالة طارئة يحل محلها في مرحلة أخرى وضع آخر . أما هذا الوضع الآخر فيتمثل بـ «الخلاص التام» لهم على أيدي يسوع نفسه ، في حين أن المرحلة التي سيتم فيها ذلك هي تلك التي تكون فيها الأمم جميعا قد دخلت الدين الجديد . فهو يعلن قائلاً :

«فإني لا أريد أيها الاخوة أن تجهلوا هذا السرّ لئلا تكونوا عند أنفسكم حكماءَ وهو أن عميً قد حصل لجانبٍ من اسرائيل الى أن يكون قد دخل مِلءُ الأمم .

---

١) من مظاهر هذا «التسامح» مع اليهود أن الطقوسية اليهودية الموسوية ظل المسيحيون يأخذون بها ويعملون بمقتضاها (بما في ذلك السبت) حتى القرن الرابع إياه ؛ مما يوحي بأن القطيعة «التامة» مع اليهودية لم تعمل المسيحية البولسية على انجازها إلا بعد تحولها الى الموقع السياسي السلطوي المباشر .

وهكذا سيخلص جميع اسرائيل كما كتب سيأتي من صهيون المنقذ ويصرف النفاق عن يعقوب . وهذا هو عهدي لهم حين أزيل خطاياهم»[1] .

وإذن ، لابد أن تنشأ كونية مسيحية يسوعية تامة تندرج فيها «كل الأمم» ، بما في ذلك «اليهود الاسرائيليون» أنفسهم ، أي اولئك الذين وقفوا في وجه الدين الجديد . وقد أمل بولس كثيراً في أن ينقلب الموقف اليهودي بهذا الاتجاه ، محققاً بذلك رسالة الكونية المسيحية الكبرى . ولكن الأحداث التاريخية بتجلياتها السياسية والاقتصادية والعسكرية خيبت آمال بولس ؛ إذ اظهرت أن هنالك بواعث وعوامل أخرى مختلفة تماماً عن تلك التي يفكر فيها هو تفعل في التحولات المشخصة . لقد ظل التناقض قائماً بين اليهوية اليهودية الجيتوية والمسيحية اليسوعية المنفتحة بسبب من اصرار الكهنوت اليهوي على رفض الاندماج بالشعوب المحيطة ومن مواقف أخرى نشأت في نطاق الفريقين اليهودي والروماني الدولتي . وبذلك ، فقد حيل بين الرؤية البولسية وبين الواقع ؛ فظلت الكونية الجديدة منقوصة ، وظلت مظاهر التزمت والانغلاق بادية في الحياة اليهودية ، واستمرت - من ثم - نزعة العداء بين الفريقين الدينيين قائمة ونزعة «الثأر التاريخي» مهيمنة في اذهان سادة المسيحية . وإذ وصل هؤلاء الى السلطة ، فقد تسنى لهم أن يحققوا ما كان يراود مخيلتهم من محاصرة لليهود وتشتيت لهم في ارجاء المعمورة .

ومن الطريف جداً ما لجأ إليه بولس من «أدلة» في سبيل تسويغ تصور خلاص اليهود على أيدي «المنقذ المسيحي» الذي سيأتي من صهيون . فهو ، هنا ، يمارس ، نمطاً من التفكير الذي لا يخلو من التجادل (الأفلاطوني) بين الخاص والعام . لندقق فيما كتبه على هذا الصعيد في رسالته الى الرومان ، أي الى اولئك الذين اعتبروا «وثنيين» بالقياس الى اليهود والمسيحيين «الموحّدين» :

إن «مواهب الله ودعوته هي بلا ندامة . فكما أنكم كفرتم حيناً بالله ونلتم الآن رحمةً من أجل كفرهم (يقصد اليهود) . كذلك هؤلاء أيضاً كفروا الآن لأجل رحمتكم حتى ينالوا هم أيضاً رحمة . لأن الله أغلق على الجميع في الكفر ليرحم الجميع»[2] .

---

١) الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس إلى أهل رومية ١١/ ٢٥ - ٢٧ .
٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ٢٩ - ٣٢ .

إن بولس ، هنا ، يعلن أن «الجميع سواء في تاريخهم» ، وأن تاريخهم - من ثم - ليس أكثر من معصية (خطيئة) هي بمثابة مقدمة ضرورية للدخول في «ملكوت الرب الاله» . ان كل التناقضات التي وُلدت في «عالم الخطيئة» تذوب في «الرحمة» التي يسبغها الله على الجميع . ويهمنا من ذلك ، على هذا الصعيد من الموقف ، ان المشروع الكوني الخلاصي الذي طرحه بولس ارتطم بقانونيات التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والسيكولوجي الديني . فكان على اليهود أو على معظمهم ، والحال كذلك ، أن يغادروا «مملكة الرب الكنسية» في روما ومعظم الامبراطورية إلى ما وراءها وما حولها ، ملاحقين بالحملات التي قادها ضدهم مسيحيون قادة من أمثال يوحنا الذهبي الفم .

واذا كان المشروع البولسي الكوني (التام) قد أخفق تحت وطأة الواقع المشخص ، الا أن بولس أو البولسية - بتعبير أدق - تمكنت من تحويل الدين الجديد الى القوة السياسية الاوتوقراطية الفاعلة «من وراء حجاب» أو - لاحقاً - على نحو مفصح عنه . ومما له دلالة خاصة في نطاق عملية التحويل تلك وتنظيمها وضبطها أن دور بولس فيها كان مرموقاً . فلقد تمكن ، حقاً ، من تكوين دين يغطي لـ «الأعلَين» و«الأدنَين» كليهما احتياجاتهم وآفاقهم الايديولوجية الضرورية المناسبة ، كل بقدر ما يقتضيه واقعه الخاص وما تشترطه علاقته بالطرف الآخر وبأطراف أخرى تقع فيما بينهما أو فيما حولهما . حدث ذلك بحيث استطاع الدين الجديد الإيحاء بأنه ينشر لواءه في جميع أوساط سكان الامبراطورية الرومانية «المقدسة» ، ماعدا اليهود وانصارهم من مُشايعي يهوه الملتزمين ، أي السمرة[1] . وبامكاننا أن نلاحظ تصور بولس حول السلطة السياسية وموقف الدين منها في وجه آخر من أوجه نشاطه النظري والتنظيمي ؛ هذا الوجه يتمثل بما أطلقنا عليه ، في موضع سابق ، «التكليف الديني» . ولعلنا نحدد هذا الأخير عبر السؤال المركب التالي ، الذي يبدو كما لو كان تشكيكاً في تصور «العصمة» الرسولية أو النبوية أو القِدّيسية : هل مباحٌ للرسول أو النبي أو القديس ماهو محظور على الآخرين على الصعيد الديني العقيدي (والصعد الأخرى) ؟ وإذا كانت الإجابة بالايجاب ، فَلِمَ ، وماهي مسوغات

---

1) انظر : • ارنولد توينبي - تاريخ البشرية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٣ .

ذلك ؟ وبدون الدخول في تفصيل الموقف ، الآن ، نشير الى أننا إذ نبحث في هذا الأمر ، نكون قد ولجنا حدود مسألة ذات قيمة ذاتية على الصعيد المعني هنا ، وهي مسألة العلاقة بين النخبة والجمهور .

لقد أعلن بولس القدّيس والرسول أن كل شيء مباح له ؛ فهو «الرسول القديس» ، الذي يتميز تميزاً نوعياً عمّن سواه من الناس «المؤمنين» ، و «غير المؤمنين» طبعاً :

«كل شيء مباح لي»[1] .

ان بولس ، في ذلك ، يرفع التكليف عن نفسه ، محرراً إياها مما يُلزم الآخرين ويقيدهم . وهو حيث فعل ذلك وبمثل هذا الوضوح والحزم والإفصاح ، فإنه يكون قد أسهم اسهاماً كبيراً ومباشراً في وضع واحد من أحجار الأساس لتصور «النخبة الدينية» . فهذه الأخيرة تستمد مشروعية ومصداقية نخبويتها ، بالأساس ، من كونها ، كما ترى هي ، على اتصال مباشر بالرب الاله أو بالروح الأعلى . وجدير بالذكر أن هذه «النخبوية» تشغل حيزاً ملحوظاً بل رئيسياً في علاقة التطابق ، بأنحاء واعتبارات متعددة ، بين الايديولوجيا الدينية والواقع القائم (الراهن) ، كما طرحها بولس .

والحق ، إننا نتبين في تلك الوضعية توافقاً وظيفياً عاماً بين تصوريْ وتعبيريْ «الرسول» و «السلطان» . فالأول يمثل «عقل» الدولة الناظم والذي يجعل منها شبكة وظيفية من الأنشطة والعلاقات التي تتمم بعضها بعضاً وتشترط بعضها بعضاً . أما الثاني (السلطان) فيجسد «يدها» ، يد تلك الدولة ، أي شخصيتها السلطوية الردعية . ولما كان العقل «الانساني» غير قابل للوجود بدون يد (جسد) ، فإنه يترتب على ذلك أن يكوّن معها وحدة ضرورية لا تنفصم . وهذه الوحدة ، من حيث هي كذلك ، ذات سمات بنيوية ووظيفية تؤدي ، مجتمعةً ، إلى «صنع» المجتمع «المسيحي الكنسي» الأمثل . أما ضرورة تلك الوحدة وعدم انفصامها فيكمنان في أن الرسول يحتاج احتياجاً اكيداً الى جهاز ناظم (رادعٍ سياسياً مؤسسياً) من أجل أن يتسنى له تحقيق أهدافه الكبرى ؛ كما يقومان ، من طرف آخر متمم ،

---

[1]) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثس ٦/ ١٢ .

على أن السلطان يلزمه لزوماً اكيداً عقل ناظم (رادع ايديولوجياً) في سبيل أن يتمكن من انفاذ وضبط خططه الاقتصادية والاجتماعية في إطار مجتمع «موحَّد ضمن تمايز» .
وضروري ، من الناحية المبدئية ، أن يشار إلى أن وحدة المجتمع المتمايزة هذه وجدت قاعدة ايديولوجية لها في المسيحية نفسها بمثابتها هوية سياسية مدنية ودينية ، بحيث وصلت هذه الأخيرة إلى تخوم فكرة المواطنة ضمن مجتمع طبقي ودولة مهما قيل عنها فإنها ظلت تمثل تكريساً سياسياً طبقياً لتلك الفكرة . وهنا ، لابد من القول بأن بولس هو الذي يرجع له الفضل الكبير في عملية ارساء هذه الوضعية الهامة بمدلولاتها التاريخية والسياسية والايديولوجية . وضمن ذلك ، تبرز قيمة رسائله ، أو لنقلْ قيمة ما يسمى «رسائل بولس» ؛ بغض النظر عن صحة نسبة هذه الرسائل الى بولس[1] .

ولعلنا نواجه ، هاهنا ، قضية تبرز أمامنا لأول مرة . تلك هي أن الحديث ، في سياق بحثنا ، عن عقيدة بولسية أجدى وأدنى إلى المصداقية التاريخية من الحديث

---

١) كان بولس ، في حينه ، يعي بعمق و «بتقدير داخلي لنفسه» أنه يقدم اسهاماً تأسيسياً جدياً وخطيراً باتجاه صهر «الجميع» من أفراد وفئات وطبقات و «أمم» المجتمع الروماني الكبير ، في بوتقة دينية ايديولوجية ومدنية سياسية واحدة ؛ مما كان من شأنه أن يعمق ويكرس سيادة الدولة الواحدة والطبقة الواحدة والدين الواحد . وفي هذه الحال ، يصح القول بأن بولس أراد أن يرتفع على الجميع ليمتلك الجميع . وهذا ، بحق ، موقف سياسي استراتيجي وتكتيكي يضع نصب عينيه توليد نمط من وحدة المجتمع يسهم في ضبط شرايينه المختلفة والمتباينة ؛ وهو كذلك (أي الموقف) ينطوي على نظرة تلفيقية امتلكت ـ موضوعياً وذاتياً عقيدياً ـ كثيراً من الشرعية ، تلك النظرة التلفيقية التي ربما تُغري بتسميتها باسم سياسي أو فكري معاصر ، هو «الانتهازية» ؛ علماً أن هذه الأخيرة تبقى ـ بالمقياس التاريخي ـ ذات أهمية كبرى . لنقرأ ما يكتبه بولس عن «جهوده النظرية السياسية» :

«لأني اذ كنت حراً من الجميع عبّدت نفسي للجميع لأربح الاكثرين . فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود . وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس مع اني لست تحت الناموس لأربح الذين هم تحت الناموس . وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس مع أني لست بلا ناموس من الله بل أنا تحت ناموس المسيح لأربح الذين بلا ناموس . وصرت للضعفاء ضعيفاً لأربح الضعفاء . وصرت كلاً لكل لأخلص الكل» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ١٩ ـ ٢٢) .

عن «بولس» نفسه وبصفته شخصية تاريخية . من ذلك نريد القول بأنه ليس هنالك من اشارة للتشكيك في وجود هذه الشخصية أولاً ، وبأنه - رغم ذلك - ليس هنالك ما يدعو للثقة بكل ما يسمى «رسائل بولس» ثانياً ، وبأن البولسية هي - من ثم - اكثر شمولاً ومصداقية على الصعيد التاريخي والعقيدي الديني من شخص بولس نفسه . إن هذا الاتجاه (البولسية) الذي اقترن بالمسيحية اليسوعية يغدو ، والحال كذلك ، تعبيراً عن جهود عديدة اشترك في انجازها جمع من «البولسيين» ؛ مما يمنحه قيمة اكبر بالمعنى الدلالي والوظيفي التاريخي . وقد نكون ، في هذا المعقد من المسألة ، أمام ما كنا قد واجهناه ، فيما قبل ، في نطاق نشوء المسيحية اليسوعية ، حيث وجدنا فيها ظاهرة اكثر اهمية وخطورة من أن تحدد بـ «اليسوعية» . وهنا كذلك ، تبيّنا أنها ذات قيمة دلالية ووظيفية كبرى تمتد إلى الوضعية التاريخية برمتها ، تلك الوضعية التي تولدت فيها «اليسوعية» و «المسيحية اليسوعية» ، وكذلك «يسوع» .

في هذا وذاك ، يغدو بمتسعنا ملاحظة أن البولسية جسدت بعداً تاريخياً تقدمياً . أما هذا البعد فيبرز خصوصاً في أن بولس استطاع أن يقدم الأداة الايديولوجية الناظمة للدولة الرومانية ، ذات السمات الاجتماعية العبودية والسمات السياسية الاوتوقراطية المتقدمة ؛ حتى لو كان ذلك قد تم تحت وطأة الكثير من الاضطهاد الذي خضع له جمهور الأقنان والعبيد والعوام الفقراء الأحرار وأنصاف الأحرار . وثمة ملاحظة يجدر بنا ألا نغفلها ، لأنها - في أهميتها - تعزز الرأي الأخير في البولسية ؛ تلك هي أن المؤسسة الكنسية الجديدة (الكنيسة) لم تكن ، من حيث هي البناء الايديولوجي الديني والايديولوجي السياسي للدولة الرومانية ، منفصلة ، منذ البدء ، عن «الدولة» أو منظوراً إليها على أنها مقحمة فيها ودخيلة عليها . وبتعبير آخر يأخذ المسألة من زاوية وظيفية أخرى يمكن القول ، لم تكن «الكنيسة» ، منذ بداياتها الباكرة ، تشكل دولة ضمن دولة ، بل كانت **هي نفسها** الوجه الايديولوجي الديني والايديولوجي السياسي لها ، بحيث لا يغدو الحديث صحيحاً إطلاقاً عن كنيسة و دولة أو عن دولة وكنيسة .

ان تلك الأهمية الخاصة التي انطوت عليها جهود بولس الفكرية التنظيرية والتنظيمية بخصوص التطابق الوظيفي بين الرسول والسلطان وفي ضوء تصور «رفع

التكليف» عن الرسول ، لا تفقد الكثير من عناصرها وفاعليتها الدينية والسياسية بسبب بعض المواقف والآراء ، التي اتخذها وأعلنها بولس بهذا الاتجاه أو ذاك وإلى هذه الدرجة أو تلك والتي تقود إلى إضعاف اللحظة «الدنيوية» و «الاجتماعية» و «السياسية» في مشروعه المسيحي الخلاصي . فمثل هذه المواقف والآراء واجهناها ، على سبيل المثال ، في تصوره حول المرأة والزواج ، ومن ثم حول البتولية[1] .

لعلنا نقول ، والأمر إذن على ماهو عليه من وضوح لدى بولس وعلى نطاق البولسية ، إن بولس قاد المسيحية اليسوعية ، حتى حينه ، إلى صيغتها الأكثر تماسكاً وعمقاً وشمولاً وحزماً . وهو إذ انجز هذه المهمة التاريخية التراثية الصعبة ، فإنه كان يجد نفسه مضطراً ـ بحكم الموقف نفسه ـ لايصالها إلى غايتها القصوى المحتملة والضرورية في احتماليتها حتى ذلك الحين ، وذلك عبر حسم نهائي للعلاقة المعقدة والمترعة بالحساسية بين تلك المسيحية من طرف وبين اليهودية اليهوية والمسيحية اليهودية من طرف آخر .

ومن أجل ايضاح أولي لهذه المهمة البولسية المركبة والصعبة ، لابد من اعلان الملاحظة المنهجية التالية ، وهي أن بولس بالرغم من أنه ـ على الصعيد الشخصي العائلي ـ ظل حتى النهاية وإلى هذا الحد أو ذاك يشعر بانتمائه اليهودي الإثني (الجسدي بتعبيره هو) ، فإنه ـ على الصعيد الايديولوجي الديني وحتى ذلك الحين ـ استطاع أن يحُدث اكبر شرخ بين اليهودية والمسيحية ؛ وأن يستثير ـ بالتالي ـ اكبر حوار ديني بين الطرفين وصل شيئاً فشيئاً إلى شكله الأكثر عنفاً ، وهو المسلح . لقد كان يدرك ، بذكاء وعمق ، الرسالة المنوطة به ، ويعلم كم هو معقد الكفاح ضد

---

[1]) في موضع سابق كنا قد أوردنا بعض الشواهد على هذا الموقف . وبصيغة مجلة معممة ، نواجهه في مثل ما يلي من الأقوال البوليسية :

«وأقول لغير المتزوجين وللأرامل إنه حسنٌ لهم أن يبقوا على هذه الحال كما أنا . فإن لم يتعففوا فليتزوجوا فان التزوج خير من التحرق . وأما البتولية فليس عندي فيها وصية من الرب لكني أفيدكم فيها مشورةً . . . فأظن أن هذا حسن لأجل الضرورة الحاضرة . . . فبقي أن يكون الذين لهم نساءٌ كأنهم لا نساءَ لهم . . . فإن الغير المتزوج يهتم فيما للرب كيف يرضي الرب . وأما المتزوج فيهتم فيما للعالم كيف يرضي امرأته فهو منقسم» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٨ـ٩ ، ٢٥ـ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٢ـ ٣٣) .

عالم «قديم» من أجل عالم «جديد» . في ضوء ذلك ومن موقعه ، نفهم الدور التاريخي الريادي الذي مارسته رسائله (الصحيحة والمزورة) الموجهة إلى «الأمم» .

ولعلنا لا تجانب الصواب إن قلنا ، بعد الذي أتينا عليه ، بأن بولس ، في «رسائله» وفي مجمل نشاطه الديني والتنظيمي والاجتماعي ، انجز عملية صوغ المسيحية الكنسية ، بحيث ربما تعيّن علينا أن نسمي هذه الأخيرة باسمه هو ، فنقول «البولسية» ؛ هذا إذا لم نقل بأن المسيحية نفسها تعادل ، هنا ، البولسية وتعنيها وتتلخص فيها . وهو يصرح اكثر من مرة بأنه هو «الرسول» ، الذي اعلن الربُّ ابنَه فيه[1] ؛ كما يدرك ، ضمناً دور انتقاله من «مضطهِد» للمسيحية إلى «صانعٍ» لها ، ومن «ملاحقٍ» لها إلى «حامٍ» لها[2] . ذلك لأنه ، في الظاهر المعلن ، يصرح بأن دوره فيها هو ، من حيث الأساس العام ، دور مؤمن بها ومبشر بها ومنافح عنها . وبين كلا الموقفين ، كما هو بين ، فرق عميق يتصل بالبعد التاريخي والبنيوي المنوط بها ، أي المسيحية . فأن يكون صانعاً لها ـ وهو يستحق فعلاً أن يطلق عليه ذلك بالحدود المؤسسية التنظيمية المنظرة ـ شيء ، وأن يكون مؤمناً بها ونصيراً لها شيء آخر . ونحن ، من طرفنا ، نرجح القول بأنه لم يكن بعيداً عن النظر الى نفسه من موقع الاعتبار الأول[3] . لم ذلك ، وماهي البواعث التي قد تكون كامنة وراءه ؟ ولم

١) لنقرأ ما يعلنه بولس عن «نفسه» انجيلياً ، فندرك كيف ينظر إلى نفسه :

«من بولس الذي هو رسولٌ لا من قبل الناس ولا بانسان بل بيسوعَ المسيح والله الآبِ الذي أقامه من بين الأموات . . وأعلمكم ايها الأخوة أن الانجيل الذي بُشّر به على يدي ليس بحسب الانسان . لأني لم اتسلّمه أو اتعلمه من انسان بل بوحي يسوع المسيح . . . فلما ارتضى الله الذي فرزني منذ كنت في جوف أمي ودعاني بنعمته . أن يُعلن ابنَه فيّ لأبشر به بين الأمم لساعتي لم أصغ الى اللحم والدم» . (الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى أهل غلاطيّة ١/١ ، ١١ ـ ١٢ ، ١٥ ـ ١٦) .

٢) في بعض المواضع من رسائله ، يعلن بولس مايلي بثقة تامة وتشديد وحزم :

«ألستُ أنا حراً . ألست رسولاً . أما رأيتُ المسيح يسوع ربنا . ألستم انتم عملي في الرب . وإن لم أكن رسولاً إلى آخرين فإني رسول اليكم لأن خاتم رسالتي هو أنتم في الرب . وهذا هو احتجاجي عند الذين يفحصونني» .

(الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى الى أهل كورنتس ٩/ ١-٣) .

انظر كذلك : الشاهد السابق .

٣) ان غياب الوضوح حول ما يفصل المسيحية اليسوعية الأولى (الرؤياوية) وذات الأفق الشعبي

تميل ميلاً شديداً إلى رؤية دور بولس في هذا الضوء ؟

نستطيع الاعلان ، ضمن السياق المعهود حتى اللآن ، بأن مهمة «القديس الرسول» المعني تركزت ـ في اتجاهاتها الأساسية العامة ـ بالتأكيد الوجودي (الانطولوجي) والقيميّ الأخلاقي على أننا أمام عالمين اثنين كبيرين لا سبيل إلى تجاوز مسألة اختيار واحد منهما ، وهما المسيحي اليسوعي واليهودي اليهوي (أي اللامسيحي) . أما البواعث الدافعة الى ذلك والفاعلة باتجاهه فتكمن في أن العالم الأول (المسيحي اليسوعي) يتقوّم بكونه تجسيداً للعناصر البنيوية والوظيفية التالية : ١) الداخل مقابل الخارج وبالتضاد معه ؛ ٢) الحقيقي مقابل الزائغ أو الزائف وبالتضاد معه ؛ ٣) الكثرة بالواحد والواحد بالكثرة مقابل الواحد بالواحد والواحد بوحدته ؛ ٤) الانفتاح على الداخل والخارج مقابل الانغلاق على الداخل والانفتاح على الخارج وحده ، وكذلك بالتضاد مع هذا الانفتاح وذاك الانغلاق . ان هذه العناصر العقدية الاربعة ، التي تشكل خط التماس والتنابذ بين الدينين المعنيين هنا ، يمكن أن نردها ـ وفق المنطوق البولسي ـ إلى واحد منها يمثل المدخل الى كل من دينك الأخيرين ، وهو الانفتاح على الداخل والخارج مقابل الانغلاق على الداخل والانفتاح على الخارج .

ان ذلك الأمر ينطوي على دلالة مبدئية تأسيسية بالنسبة إلى السياق التاريخي والاجتماعي المشخص ، الذي نشأت فيه المسيحية اليسوعية وتبلورت ونمت عمقاً وسطحاً وبالاتجاهين الاثنين البنيوي والوظيفي . أما ما نعنيه بذلك فيتمثل ، أولاً ، بالبعد العالمي (الأممي) ، الذي تجسد بعالمية الامبراطورية الرومانية المنفتحة

= من طرف والمسيحية اليسوعية التي اكتسبت شخصيتها عبر التنظير والتنظيم من طرف آخر ، يؤدي الى نشوء حالة من الغموض والاضطراب والتشوش على صعيد مصطلح «المسيحية» . فإذا ميزنا بين المسيحية (الرؤ باوية) باعتبارنا إياها عقيدة تلقائية وبين المسيحية بمثابتها موقفاً مؤدلجاً ومنظَّراً ، استطعنا القول بأن البولسية هي هذه الأخيرة ، وهي التي انتصرت وارتفعت الى مستوى الدين الدولتي المدعّم بما تملكه الدولة من سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية . ومن هنا ، أي من هذا التمييز التاريخي المنهجي ، يغدو من قبيل عدم الدقة المنهجية التاريخية أن نقول مع الأب اسبيروجبور بأن «المسيحية تأسست قبل بولس» . (اسبيروجبور : رد على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢١) .

والمنطوية على تجمع اتني وثقافي واسع ؛ كما نعني بالمعطى المعني ، ثانياً ، اللحظة الدنيوية السياسية المشدد عليها ، تلك اللحظة التي أفضت بالدين الجديد المذكور إلى ان يتحول إلى الايديولوجيا الدينية والسياسية لتلك الامبراطورية . وبيّن من تقصي البنية الداخلية للمسألة المطروحة ، أن «الوثنية الرومانية» كان عليها أن تواجه اختراقاً واسع النطاق من قبل الدين الجديد . ولعلنا نبرز اثنين من العوامل الأساسية التي مكّنت لذلك الاختراق ، حيث نرى فيهما عنصرين كبريين على هذا الصعيد . العامل الأول تمثل بالدور الوظيفي الحاسم الذي نيط بذلك الدين في نطاق مجتمع متسع ومتأزم اجتماعياً طبقياً واتنياً (أقوامياً) . أما العامل الثاني فقد تجسد بالوضعية الطريفة التالية ، وهي أن المسيحية اليسوعية إذ دخلت ـ بصيغتها البولسية ـ في شرايين ذلك المجتمع ، فإنها وجدت نفسها ، جزئياً ، «في بيتها» . والسبب في ذلك يعود إلى أن المسيحية هذه نفسها انطوت على عناصر عديدة من «الوثنية ، بحيث يبدو الأمر كما لو أنها تمّمت هذه الأخيرة أو استجابت لها . ولكن هذه العناصر كان عليها أن تخضع لعملية تبيؤ وظيفية جديدة لكي تستطيع الاستمرار بصيغ «مسيحية متميزة»[1] .

---

١) بعد أن نضع عملية التبيؤ الوظيفي هذه في حسباننا ، يصبح مقبولاً ما يكتبه عصام الدين حفني ناصف حول عناصر «الوثنية المسيحية : « . . . ان المسيحية تحوي في أضعافها قدراً كبيراً من الوثنية وهي ما تزال الى اليوم موسومة بميسمها . ١ ـ فالمسيحي في وقتنا هذا يعبد الثالوث كما كان اسلافه من البدائيين يعبدون الأوثان . ٢ ـ وهو يدعو إلهه أن يُديم عليه حياته ويرعى له أعماله كما كان البدائي يدعوه أن يحرس قطيعه أو ان يهيء الأحوال التي تلائم نمو زرعه . ٣ ـ وهو يترنم بالأناشيد الدينية ، وكان أسلافه يقيمون الأذكار ويتلون الأدعيات ويرددون الابتهالات . ٤) وهو يهب الأموال للكنيسة كما كان أسلافه يسوقون الكباش والثيران ويحملون الزيوت والخمور الى الاوثان . ٥) ويصطنع المسيحيون في تشييد كنائسهم كثيراً من الأساليب التي كان السحرة يصطنعونها ، فلا يدعون أشعة الشمس تنفذ إليهم إلا من خلال الواح من الزجاج متعددة الألوان موشاة بالرصاص كما يتآزر الغبش المصطنع وصوت الأرغن الذي يهز نياط القلوب والقدسية المسبلة المكان فيطغي كل أولئك على الحواس فيثير الانفعالات النفسية ويخمد صوت العقل . ٦) وما انفك الكاثوليك إلى الآن يحتفظون بأساليب العبادة البدائية إذ يحملون المداليات والايقونات منوطة بأعناقهم أو ناشبة بثيابهم» . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣) .

نلاحظ ، اذن ، انه كان على تلك «الوثنية» أن تنساق باتجاه «داخلي ـ جواني» ، بحيث يغدو الحديث وارداً ، ضمن خصوصية نسبية ، عن «وثنية مسيحية» . ومن هنا ، ليس دقيقاً الرأي الذي أتينا عليه في سياق آخر سابق والقائل بأن كل ما تنطوي عليه المسيحية اليسوعية مأخوذ عن العقائد الوثنية القديمة[1] . ان هذا المقال يفصح عن نفسه عبر وضعه في سياق الموقف المسيحي البولسي من «موسى التوراتي» . لندقق بعمق ـ مصداقاً لما أوردناه توّاً ـ في تحديد بولس نفسه لنقطة التمايز الرئيسية القائمة بينه وبين موسى التوراتي ذاك . فهو يقول مايلي بلغة الواثق بمصداقية موقفه :

«ولسنا كموسى الذي كان يجعل برقعاً على وجهه لكي لا يتفرس بنو اسرائيل في غاية ما يُبطل . بل أعميت بصائرهم لأن ذلك البرقع نفسه باقٍ إلى يومنا هذا غير مكشوف عند قراءة العهد العتيق إذ هو بالمسيح يُبطل . . أما نحن جميعنا فننظر بوجه مكشوف كما في المرآة مجد الرب فنتحول إلى تلك الصورة بعينها من مجد إلى مجد كما يكون من الرب الروح»[2] .

نلاحظ ، فيما سبق ، أن لحظة دنيوية سياسية ومتفائلة طموحة تبرز لدى بولس «الرسول القديس» بروزاً لا موسوياً لا توراتياً ، أي «بوجه مكشوف كما في المرآة» . هذه اللحظة تتدعم ، بعمق ، بما يُلّح عليه من تطابق معلن عنه بين «الرسول والسلطان» ، ومن إقرار بالتراتب الاجتماعي الطبقي ؛ مما يؤكد ، من موقعه ، على ما كنا قد أتينا عليه ضمن هذا الحقل الدقيق من «التصور السياسي» وعلاقته بـ «التصور الديني العقيدي» لدى بولس . ونستطيع أن نخطو خطوة عملاقة إلى أمام فيما يتصل بتدعيم تلك اللحظة ، حيث نتبين أمامنا موقفاً كبيراً خطيراً ، حقاً ، يعلنه بولس من «الخرافات» . هذا الموقف الذي لا يخفي إحدى النتائج الرئيسية التي يمكن استنباطها منه : تكوين دين جديد ، دين دولة واقعية تشترط وجود حدٍّ ما من التعقيل والتنظيم لكي تتمكن من حل مشكلاتها الداخلية والخارجية .

ولما كانت تلك الدولة «المتدينة» واقعية كل الواقعية ، كان دينها الدولتي ،

---

١) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٥٣ .

٢) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الثانية إلى أهل كورنتس ٣/ ١٣-١٤، ١٨ .

كذلك وبنفس المستوى ، واقعياً كل الواقعي . لنتمعن جيداً فيا يعلنه بولس على هذا الصعيد :

«أما الخرافات الدّنسة العجائزية فارْفضْها وروضْ نفسك على التقوى»[1] .

لعلنا نقول ، في هذا المنعطف من «المسألة البولسية» ، ان البعد الغيبي المثالي لا يعلن عن نفسه كثيفاً حاسماً مؤرقاً ، بل يفسح الطريق - مرغماً وبشيء من الشعور بالصغار والامتهان والقدح (لنلاحظ ثانية تعبير : الخرافات الدنسة العجائزية) - امام حدٍّ واضح من التماسك والثقة العقليين . حقاً ان بولس يستخدم مصطلح «التقوى» ، وهو مصطلح ديني مسيحي (وغيره) . ولكنْ ، أليس من الملاحظ أن هذا «التقوى» يبرز ، في هذا السياق المحدد ، من موقع ذرائعي ، بمعنى واقعي نفعي ، أي عبر اقنية تعلن عن حاجة واقعية وظيفية ؟! وإذا ماانطلقنا من جواب ايجابي على ذلك ، ومن ثم من رؤ ية بولسية واقعية ذرائعية ، فاننا - إذ ذاك - سنجد أنفسنا أمام فكرة ذات أهمية منهجية كبرى بالنسبة إلى تقويم دور بولس في صوغ المسيحية التي بين أيدينا . تلك هي أنه ينبغي أن نتقصى - في معظم الأحوال ورغم صعوبات كبرى تنشأ هنا وهناك - أصداء اللحظة الدنيوية السياسية تحت ركام من التعبيرات والأدعية والمواعظ الدينية الرمزية ، التي يستخدمها بولس في رسائله ويلح على بعض منها . وإذا كان الحال كذلك ، وإذا كانت الرؤ ية البولسية أو - على الأقل - إذا كان جزء أساسي منها يقوم على تلك «الواقعية الذرائعية» ، أفلا نجد أنفسنا ، ثانية ، وجهاً لوجه أمام اليهودية اليهوية ، إنما أمام نمط منها ينطوي - بنبرة مشددة - على عناصر ملحوظة من العقلانية والدهاء والعالمية (الأممية) ، ومن روح عميقة من التفاؤ ل والطموح والانفتاح والثقة ؟[2] بلى ؛ ان بولس يقدم جواباً

---

١) الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموتاوسَ ٤/ ٧ .

٢) هذا التساؤ ل ، الجاد على نحو مركزي بالنسبة إلى البولسية في منحاها المقدم فوق ، يمنحه كارل ماركس صيغة ايجابية معمقة في رسالته «حول المسألة اليهودية» . فلقد كتب ، مكتشفاً عملية الانتقال من العملي إلى «الروحاني الأثيري» في المسيحية ، بحيث نتبين في ذلك الملامحَ الكبرى لـ «اليهودية الواقعية الذرائعية» وإنْ عبر مجموعة من الألوان المُعتمة . يقول ماركس : «لقد تجاوزت المسيحيةُ اليهوديةَ الواقعية ظاهرياً فقط . فهي (أي المسيحية) كانت اكثر سموا واكثر روحانية من أن تزيل قسوة الحاجة العملية إلا بتصعيدها في ضباب أثيري» . -[Karl Marx: Zur Judenfrage a.a.O., S. 376]

ايجابياً على ذلك السؤال الكبير يمكن اكتشافه واستنباطه بل مواجهته مباشرة في مجمل نشاطه النظري والعملي التنظيمي .

في ضوء ذلك كله ومن موقع تناوله كمسألة مركبة وفي وضعها التاريخي التراثي والاجتماعي المشخص ، نرى لزاماً علينا أن نضع أيدينا على نتيجة من شأنها أن تجرؤ على مخالفة ماهو مهيمن على صعيد النظر إلى موقف المسيحية اليسوعية من الوضع الاجتماعي المشخص ، عموماً . ان ما نعنيه بذلك هو أنها ، في صيغتها البولسية الناضجة تخصيصاً وتحديداً ، ليست ديناً تقشفياً وليست ذات موقف تأملي سلبي حيال ذلك الوضع ؛ إنما هي تجسيد لموقف فاعل حافز ومستجيب له ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى . وقد اقتضى ذلك واشترط ـ على عكس ماهو معتقد من قبل معظم الباحثين في المسيحية وفي تاريخها ومن قبل جل اللاهوتيين الاسلاميين تخصيصاً ـ أن تجيب ، دون تهيب وبعينين يقظتين ، عن كثير من المسائل والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية التي واجهتها هنا وهناك . وبتعبير آخر اكثر ضبطاً وتقنيناً يمكن القول بأن البولسية (المسيحية) ليست ـ في قواعدها الأساسية الكبرى ـ مجرد علاقة بين المؤمن والرب من حيث هما طرفان مشروط الأول منهما بالثاني اشتراطاً تأملياً ذهنياً . إنها اكثر من ذلك بكثير ؛ فهي وإنْ انطوت على تلك العلاقة المشدَّد عليها في أحيان متعددة ومن زوايا محددة ، إلا أنها تجسد مواقف وتتضمن وجهات نظر مفصلة كثيراً أو قليلاً حول مسائل تشريعية وسياسية واقتصادية وايديولوجية ؛ مما يجعل القول التالي مدعَّماً ، وهو أن المسيحية المعهودة تمثل دين «دنيا وآخرة» .

وبالضبط ، في تلك الوضعية «الدنيوية والأخروية» نتبين البواعث والعوامل التي كمنت وراء الحدث التاريخي الضخم ، الذي تمثل باعلان المسيحية اليسوعية (بصيغتها البولسية أساساً ، كما أشرنا) ديناً رسمياً شرعياً للدولة يستمد شموليته وسيادته من شمولية وسيادة هذه الدولة في المجتمع الروماني ، ومن أنه استجاب لاحتياجاتها التشريعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية استجابةً غدت شيئاً فشيئاً واعيةً وفاعلة . فلقد احتوى هذا المجتمع على انماط متعددة ومتنوعة من التجمعات الطبقية والاثنية ، التي انصهرت ، بحدود عامة اجمالية ، في وحدة دينية وسياسية ناظمة وموجِّهة . وفي هذه الحال ، كان على «النصوص المقدسة» ، وفي

مقدمتها «رسائل بولس» ، أن تخضع لمجموعة كبرى من المعالجات والدراسات والتفسيرات ، وكذلك الاجتهادات والتأويلات ، التي قادت ـ مجتمعةً ـ إلى «الدنيا» قبل «الآخرة» ، أو إلى الآخرة عبر الدنيا ، تلك «الدنيا» التي «اشترك فيها» في المجتمع المذكور جمع غفير من الشعوب . وهاهنا ، تتكشف أمامنا المقولة البولسية التالية ، التي تفصح عن نفسها بمثابتها سياسيةً قبل أن تكون دينية ، وعملية قبل أن تكون نظرية ؛ تلك هي : المسيح هو كل شيء وفي الجميع . وبتعبير بولس ، نلاحظ أن المجتمع اليوناني الكبير الفضفاض هو للجميع .

«حيث ليس يونانيٌ ولا يهودي ولا ختان ولا قَلَفٌ ولا أعجمي ولا اسكوتي ولا عبد ولا حرٌ بل المسيح هو كل شيء وفي الجميع»[1]

لابد أننا نلاحظ ، هنا ، فكرة تنتظم الموقف البولسي وتخترقه في معظم أوجهه وآفاقه ، وهي تلك التي تتمثل بما يمكن أن نطلق عليه «المواطنة» . وإذا دققنا في الأمر ، تبين لنا أن هذه الفكرة لم تكن ، بالأصل ، غريبة عن الوضع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي هيمن في روما في عهد بولس . ولكن الملاحظ أن هذا الأخير ادخل في دائرة المواطنة ماكان القانون الروماني يخرجه منها ، وهو «العبد» . بيد أن «العبد» ، هنا ، اذ يدخل في تلك الدائرة ، فإنه يكون قد افقد شخصيته الاجتماعية المشخصة وأذيب في شخصية «جديدة» مجردة . فبالمسيح تذوب الفوارق وتتوحد المتناقضات ، لينتج عن ذلك «المجتمع الموحد» . ولكن مايلاحظ يكمن في أن هذا الموقف يبرز خصوصاً ، أو فقط ، في حال التصدي للتصور اليهودي عن المجتمع ، وفي حال توظيفه في خدمة المثل العليا للمجتمع الجديد . ان «المسيح» يمثل ، والحال كذلك ، المِظلة التي تستظل بها كل الطبقات والفئات الاجتماعية . واذا ما غادرنا هذه الدائرة ، غدونا في حقل (مسيحي كنسي دولتي) يتحول فيه العبد بنيوياً ووظيفياً إلى وضعية «العبد» في مجتمع عبودي ، هو المجتمع الروماني .

ولعلنا نستنبط من تلك الوضعية أمرين ملفتين يتصلان بآفاق التحول التي طرأت على المجتمع الروماني . الأمر الأول يجسد عملية التمويه الجديد ، الذي أخذ يطرح نفسه بقوة مع تحول المسيحية اليسوعية (البولسية) إلى دين الدولة ؛ ويقوم

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل كولسي ٣/ ١١ .

ذلك على إدراج كل الطبقات والفئات والشعوب في مقولة واحدة ، هي «الانسان الجديد الحر» . ولكن تبين ، فيا بعد وشيئاً فشيئاً ، أن المسألة لا تعدو أن تكون موقفاً وظيفياً يطمح إلى اسقاط «العالم القديم - اليهودي» أولاً ، وإلى التمكين لـ «العالم القائم - الروماني» ثانياً . اما الأمر الآخر فيمكن تبينه من خلال وضع اليد على اتجاهات الأزمة الكبرى التي أخذت تلحق بالمجتمع الامبراطوري عمقاً وسطحاً . فهنا ، أخذت تبرز مجموعة من الأدلة الاجتماعية التاريخية على استنفاد الأهمية الاجتماعية الاقتصادية لـ «العبد» ، بحيث غدا التشكيك بوجوده وبجدواه من مستلزمات عملية التحول الجديد . فكأنما يتجه الأمر ، في هذا السياق ، باتجاه التأكيد على أن الحرية ، حرية الجميع ، منوطة بالمسيح أولاً وأخيراً . وربما امكن القول بأن استخدام مقولة «العبد» ، ضمن هذه الوضعية ، كان طريقاً للوصول إلى «المواطنة» وتسويغها ، وإن كان ذلك على حساب العبد نفسه ؛ كما كان طريقاً لبلوغ «مابعد العبودية» ، أي الى العلاقات الاجتماعية التي ستحول العبد الى قوة منتجة في صيغة القن في المجتمع الاقطاعي اللاحق .

ان بولس يقدم ، إذن ، لوحة اجتماعية «مسيحية» مركّبة تمثل تكريساً لـ «الراهن القائم» وتهيئة لـ «اللاحق المحتمل» . ولكن كما يظهر ، كانت دعوة بولس قد اصطدمت ، في بدايات الأمر ، بعوائق جدية وكبيرة من قبل أطراف متعددة ، بما في ذلك بعض أنصاره . ولقد أخبر هو بذلك ، حين كتب مايلي بروحية يحاول فيها أن يخفي أساه ويبرز ثقته بالمستقبل ، أي المرحلة التي ستنتصر فيها مسيحيته (البولسية) :

«قد علمتَ ان جميع الذين في آسية قد ارتدوا عني»[1] .

وجدير بالقول ان بولس اذ يواجه مثل تلك الصعوبات في آسية ، فان الأمر لم يكن ذا دلالة نافلة . فالتركيب الاجتماعي الاقتصادي والسياسي في معظم بلدان آسية لم يكن قد تطور واتجه صوب تقبل مثل هذا الموقف التوحيدي العقيدي بين جموع «الأمم والشعوب» . ومن البين أن «اليهود اليهويين» كانوا في طليعة من تصدى لذلك الموقف وعمل على تثبيت الأوضاع الهيرارشية (التراتبية) على الأصعدة

---

١) الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس الثانية إلى تيموثاوس ١ / ١٥ .

الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والدينية وبالصيغة التي تقترب من وجهة النظر الإثنية ، أي التي لا تبتعد عن موقف عرقي إنعزالي (جيتوي) . وعلى هذا ، فان بولس لا يسعه ، حيث يقدم النموذج «المثالي» عن المجتمع المسيحي (البولسي) ، إلا أن يسخر ممن يدعوهم «ذوي القطع» ، الذين عنى بهم أولئك اليهود . فيهاجمهم بعنف ويتناولهم بسخرية لاذعة ؛ ذلك لأنهم يشكلون ـ برأيه ـ عائقاً جدياً حيال وحدة المجتمع الجديد المقترح . فهم في وجودهم الاجتماعي المغلق (الجيتوي) والقائم على وهم «الشعب المختار المختون» ، يعرضون ذلك الأخير للتمزق والحروب الدينية والأقوامية (الإثنية) . ومن هنا ، فهو يعلن تحذيره الهجومي والقزعي التالي بكل ماكان لديه من وضوح وتخصيص ودقة وادانة :

«احذروا الكلاب ، احذروا عَمَلَة السوء ، احذروا ذوي القطع ، لأن ذوي الختان إنما هُم نحن العابدين بروح الله المفتخرين بالمسيح يسوع . . .»[1]

من موقع هذا التصور الواضح والجريء للأمور ، يطمح بولس الرسول الى توطيد «الجديد» عبر أقنية من الروح الايجابية المستقبلية «المدعّمة» بـ «نظرية دينية عقيدية» جديدة تنظِّر لها راهناً ومستقبلاً . فما يشفع «للمجتمع المسيحي الجديد» أن يكون ايجابياً وفاعلاً وموحداً ، لا ينهض على أنه ينتسب إلى الماضي ، بكل ما ينطوي عليه عمقاً وسطحاً من «أنساب عريقة» تمتد إلى آدم «الأول» ، أي إلى الكائن الأول الذي أتى ـ في أهميته الانطولوجية والأخلاقية القيمية ـ بعد الاله الرب . ان عناصر الايجابية والفاعلية والوحدة تلك تكمن في راهنية المجتمع المعني ، كما في مستقبليته ، اللتين من شأنهما أن تضمنا لـ «المؤمنين الشهداء» حياة أبدية في «الملكوت الرباني» . ومن الجدير بالذكر أن بولس ، في هذه المسألة ، يجعلنا نضع أيدينا على المصادر الكبرى والمتعددة للبولسية ، تلك المصادر التي نجدها موزعة باتجاهات متنوعة وموحدة في شخص هذه المدرسة العقيدية . من ذلك ، نواجه المصدر الشرقي القديم واليهودي واليوناني الهليني ؛ نواجه هذه كلها وقد انصهرت في شخصية عقيدية واحدة متماسكة ، هي البولسية إياها ، ولكن دون أن نكون عاجزين عن تبين مكونات هذه الشخصية .

---

١) رسالة القديس بولس الى أهل فيلبيّ ٣/ ٢-٣ .

يكتب بولس ما يلي بعقلية المفكر السياسي والسياسي المفكر ، الذي يضع نصب عينيه مهمة تاريخية كمنت في تعميق «الحدث الجديد» في وجه «القديم» وجعله يكتشف شخصيته المتميزة عنه تميزاً بيّناً على مجمل الأصعدة :

«أيها الاخوة لا أحسب أني قد ادركت لكن امراً واحداً اجتهد فيه وهو أن أنسى ما ورائي وأمتد إلى ما أمامي . . . اقتدوا بي أيها الاخوة وتبصروا في الذين يسلكون على المثال الذي لكم فينا»(١) .

ان ما يطرحه بولس في ذلك الشاهد لهو ذو أهمية منهجية تراثية وتاريخية خاصة بالنسبة إلى تقصي البولسية فيما يتصل ببعض الأوجه النظرية للتاريخ والتراث . فدعوته إلى طيّ صفحة الماضي ونسيانه تنطوي على لحظتين اثنتين كبريين تضيئان لنا نمط تفكيره النظري العقيدي وآفاق مطامحه «العملية السياسية» . إنه ـ هنا وعلى عكس ما جاء لدى متى الانجيلي(٢) وغيره ـ ينطلق ، والتأثير الفلسفي الافلاطوني الخاص بـ «اسطورة الكهف» بادٍ عليه بسطوع وافصاح ، من أن «الماضي» ليس إلا «ظِلاًّ» للحقيقة ؛ في حين ان «الحاضر والمستقبل» يمثلان التجسيد المباشر والعميق لها ، أو ينطويان على «ذاتها» . وهذا يضعنا ، ثانية ، أمام ما كنا قد تعرفنا إليه ، في السياق البولسي ، تحت حدّيْ «الداخل والخارج» . فالماضي من شأنه أن يملك الزعم بامتلاكه «الخارج» وأن يشير إليه ويدل عليه ، ليس إلا . وهو إذ يكون كذلك ، فإنه لابد وأن يدرك أن حدوده تتوقف عند الحاضر ، أي عند القيمة التي تطرح نفسها من حيث النفي لذاك والبديل عنه . وهذا يضعنا أمام موقف عدمي عصروي من الموروث السابق على المسيحية ، بحيث يتحول الماضي إلى «أوراق صفراء» استنفدت قيمتها في حضرة «الحاضر المستقبلي الحقيقي» .

ولعلنا نقول ان بولس ، في ذلك الرأي ، استطاع أن يجهز على نحو نهائي على «الناموس الموسوي اليهودي» ، حيث رأى فيه ماقد مضى ، أي ما كان قد مثل ظِلاً للحقيقة . لنقرأ ذلك ، بوضوح ، فيما أعلنه ، حين خاطب «العبرانيين» :

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ١٣ .

٢) في قوله : «إني لم آت لأحل لكن لأتمم» . (الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٥/ ١٧) .

«أما الناموس فإذ له ظل الخيرات المستقبلة لا ذاتُ الاشياء بعينها»[1] .

وحيث يكون الأمر بهذه الصيغة المضبوطة «التامة» ، فان «البدء الجديد» أو «الحاضر المستقبلي» يكون بمثابة ولادة نوعية جديدة . وإذا دققنا في هذا «البدء الجديد» ، تبين لنا أنه لابد وأن يكون مقترناً ـ في كل الأحوال والظروف ـ بولادة «الحمل المذبوح منذ بداءة العالم» . ومن حق الباحث أن يرى في هذه اللحظة المتمثلة بالموقف من «الماضي» تعبيراً بولسياً مصرّحاً به عن عدمية تاريخية تراثية اشرنا اليها فوق وتكتسب بعدها الوظيفي الدلالي عبر ما ينجزه بولس من تسويغ ديني نظري لعملية رفض «الناموس ـ ظل الحقيقة» ، وربما كذلك لإدانته ومناهضته بهدف القضاء عليه قضاء مبرماً . وهذا من شأنه أن يضع يدنا على المعطى التالي ، وهو أن العدمية التراثية البولسية تلك ظلت ، في أكثر أشكالها «فظاظة» بالمعنى العلمي التاريخي ، تمتلك مشروعيتها الهامة حتى الحد الأقصى ، في حينه . ذلك أنه من أجل حل مسألة «الموروث الديني المقدس» ، لم يكن أمامه إلا اللجوء إلى هذا الموقف «العدمي ـ العصروي» . فلقد كانت لحظة «الانبهار» التي «تفجرت في قلب بولس» حيث كان على الطريق الى دمشق لقتل وتشتيت «الهراطقة الجدد ـ المسيحيين» ، ذات بعد خطير عميق يقود إلى التأكيد بأن «ذات الحقيقة» لا تمكث إلا حيث يوجد «يسوع المسيح» ، في حين أن «ظل الحقيقة» لا يمكث إلا حيث انتهى الأمر وقضي به .

أما اللحظة الثانية ـ وهي الأهم والأكثر تعبيراً عن مطامح بولس وآفاقه الدينية العقيدية والاجتماعية وتدليلاً عليها ـ فقد تمثلت في مشروعه المستقبلي المطروح «أمام البشرية» ، ذلك المشروع الذي يكمن في التبشير بعالم «جديد» تنصهر فيه الانتماءات الإثنية والاتجاهات الفكرية والعقائد الدينية ، و«كذلك» الانتماءات الاجتماعية الطبقية في إطار سياسي دولتي موحد ، هو اطار الدولة العظمى الرومانية . ولعلنا نقول في هذا المعقد من المسألة ـ دون الوقوع في مفارقة منطقية أو اجتماعية تاريخية مشخصة ، وكذلك دون أن نغض النظر عن البعد الايهامي الذي يحيط بمشروع بولس ذاك ـ ان هذا الأخير انطوى على بعد تاريخي تراثي بعيد الدلالة الوظيفية كان من شأنه أن أدى للنظر الى العالم نظرة دنيوية متفائلة وبنائية ومنطوية على رصيد كبير في انجازها العملي .

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى العبرانيين ١٠/ ١ .

ومما يدعم الموقف ـ المشروع البولسي المأتي عليه ويضيفه عمقاً وسطحاً ، أي بالاتجاهات الاجتماعية الاقتصادية والعقيدية الذهنية ، أن نتقصى آراء بولس حول مسألتين مركزيتين من المجتمع الانساني عامة ، والروماني بصورة خاصة ، وهما «العمل» و «المال» . ففي ذلك الأخير ، أي المجتمع ، يعلن عن أنه لا سبيل الى العيش فيه «عيشاً اجتماعياً طبيعياً» بعيداً عن ممارسة العمل ، الذي يتجسد ، أساساً ، بالنشاط الجسدي والذهني الذي يبذله فرد ما . وقد نقول اكثر من ذلك بأن موقف بولس من «العمل» يقدم واحدة من صيغ تقسيم العمل وفق ما تقتضيه العلاقات الاجتماعية السائدة ، في حينه . وبذلك ، يغدو العمل المعني ، هنا ، ممارسة للنشاط الاجتماعي الاقتصادي المحدد من موقع تلك العلاقات . وهذا ، بدوره ، يقود الى القول بان بولس كان ينطلق من ضرورة الاقرار بالوضعية القائمة والحفاظ عليها ، إضافةً إلى تحفيزها وإثرائها بـ «خبرات هذا العالم» المنظم والمضطرد في تكامله وتعاظمه . ولكنه حيث يفعل ذلك ، فإنه يلح على ضرورة أنْ ينجز في ضوء الضوابط والنواظم التي تبلورت مع «شخصية» يسوع المسيح الموحِّدة والناظمة . ذلك نراه واضحاً دقيقاً ، بحدود الموقف البولسي ، في تأكيد رأس هذا الاتجاه الديني ـ النظري على

> «أنه إنْ كان أحد لا يريد أن يشتغل فلا يأكلْ . وقد بلغنا ان فيكم قوماً يسلكون على خلاف الترتيب غير مشتغلين بل متشاغلين بما لا يعنيهم . فنوصّي أمثال هؤلاء ونسألهم بالرب يسوعَ المسيح أن يشتغلوا بهدوء ويأكلوا من خبزهم»[1] .

ان الضوابط التي تقدمها شخصية المسيح على هذا الصعيد ليس بوسعها إلا أن تؤكد على أن «الاستهلاك ـ الأكل» ، لكي يكون «مباركاً» ، لابد وأن يُسبق بـ «الانتاج» وأن يقترن به اقتراناً ضرورياً . ونلاحظ أن بولس يحدد الوضع «اللااجتماعي اللاطبيعي» أي «اللامسيحي» بأنه «المخالف للترتيب» . وهكذا ، نغدو أمام مجموعة من التقابلات المتعارضات التي تسِم الموقف المسيحي وما يعارضه ويتناقض معه ؛ فالاستهلاك مقابل الانتاج ، والأكل مقابل الشغل ، ومن ثم الجزاء مقابل الايمان .

---

١) رسالة القديس بولس الثانية الى أهل تسالونيكي ٣/ ١٠ .

انها متقابلات متعارضات على نحو تضايفي من شأنه أن يجعلها مشروطة ببعضها بعضا ، وأن يؤدي إلى النظر إليها بمثابتها اركان «النظام الاجتماعي المسيحي» . وإذا ما حدث أن نشأ خط تعارض بينها ، فان الموقف لا يمكن أن يجد حلّه «المسيحي» المطلوب . ثم ، إذا ما واجهنا موقفاً متصلباً حازماً إزاء «المال» و «حب المال» ، فإن ذلك ينبغي أن يُدرك ويفهم في ضوء عملية تعاظم الاضطهاد الطبقي وتكنيز الثروات والأموال من قبل السادة وموظفيهم ، وخروجهم ـ في ذلك ـ عن «الحدود المقبولة» ، أي الحدود التي تتجاوز «الرحمة» و «المحبة» القائمتين على جسور من التوازن الاجتماعي .

ومن المعروف ، على الصعيد التاريخي ، أن مثل ذلك الموقف غالباً ما أدى ـ في نطاق الأديان والأفكار الدينية ـ إلى الدعوة لـ «شيوعية بدائية» ينتفي فيها المال ، الذي ـ بحسب ذلك ـ يجسد الشر ويمثله بأسوأ أشكاله ومظاهره ، وتسود فيها المحبة والمساواة . إن بولس نفسه انطلق من ذلك التصور التضايفي لـ «المال والشر» ، حين كتب محدداً اياه تحديداً «مسيحياً» :

«حب المال أصل كل شر»[1] .

وقمين بنا أن نشير إلى أن أسلوب التعرض لـ «المال» بولسياً مسيحياً لا يمكنه أن يغض النظر عن التأثير الملحوظ للفكر اليوناني الروماني فيه ، وذلك في مرحلة الأزمة الاجتماعية الكبرى للمجتمع الامبراطوري الروماني ؛ نعني بذلك التأثير الذي تحدر من الرواقية والافلاطونية الجديدة ، تحديداً وعلى نحو خاص . ومن الهام ، منهجياً مبدئياً ، أن نعلن أنه من صلب المسألة التي نحن في صدد البحث فيها ، الآن ، الملاحظة بأن الموقف البولسي من المال لم يكن موجهاً ضده عموماً ومن حيث المبدأ أو من حيث هو . فالأمر لدى بولس ، إذا وضع في سياقه الكلي من المسيحية البولسية ، لا يحتمل أبداً مثل هذا الفهم «السلبي» للمال . إن المال ، الذي يقر بأنه «أصل كل شر» ، لا يطالب بالتطوع به وبالقضاء عليه . فما هو قائم وراهن ، لا يمكن تجاوزه على نحو مطلق ؛ لكنه يستثير الرغبة للاقرار بوجوده ؛ إنما من خلال البحث عن معادلة مناسبة تسمح بمنحه وضعاً متوازناً و «مقبولاً» . تلك

---

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموتاوُس ٦/١٠ .

المعادلة أمكن التوصل إليها عبر ماكنا قد أتينا عليه في نطاق «التعادل بين ما لقيصر من طرف وبين مالله من طرف آخر» . إن «المال» هو أصل كل شر ، كما قرر بولس وأكد ؛ ولكن «الشر» لا بد وأن يوجد في هذا العالم ويفصح عن شخصه . وهنا بالضبط ، نواجه الخطوة الهامة الضرورية ضرورة ملحة والتي كان على بولس أن يتخذها ، وهي الاعلان الصريح عن أن الكنيسة «جسد يسوع المسيح» ، أي الممثل لهذا الأخير على الأصعدة المتعددة ، الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والروحية .

في إطار تلك الخطوة ، كان لا بد وأن يتم التخلي عن «الملكوت الرباني» لصالح «الكنيسة الأرضية» ، التي تبرز - والحال كذلك - بمثابتها «راعي المؤمنين المسيحيين اليسوعيين» . إن الاقرار بالكنيسة جسداً للمسيح هو، في نفس الحين، إقرار بالأمر الواقع ، من حيث هو وكما هو ، ولكن عبر تسويغه ، أي - تحديداً - عبر تسويغ الوجود الموضوعي للشر (المال) . فهي (أي الكنيسة) تكتسب كل الشرعية في الوجود حين يعلن بأن نقيضها ما يزال قائماً ، يحايثها ويعايشها ، ولكنْ دون أن يتحداها أو يدعو إلى تجاوزها . إن وضعية «اللاتحدي» هذه تفصح عن نفسها ، هنا ، بمثابتها ترهّلاً ملحوظاً طرأ على المسيحية اليسوعية الباكرة وعبر القناة البولسية ، بالذات . ولكن هذا «الترهل» لم يكن الا الوجه الأول من التحول المسيحي المستجد ؛ أما الوجه الآخر من هذا الأخير فقد تمثل بـ «دفع» جديد لها تمّ عبر تلك القناة، ولكن باتجاهات وآفاق ومطامح أخرى، هي اتجاهات وافاق ومطامح الدولة الكنسية أو الكنيسة الدولتية . وهذا الوجه الآخر هو الذي علينا أن نرى فيه المعلم الأكبر للبولسية في دورها التاريخي المتميز .

هكذا ، إذن ، كان قد ترتب على التنازل عن «الملكوت الرباني الأخروي» أن يُنظر إلى تلك الكنيسة الدولتية بمثابتها «الملكوت الرباني المُعاش» أي البديل والممكن عن ذاك ، وذلك ضمن صيغة يُقر فيها بـ «الآخر» ويعترف بأنه «الشر الذي لابد منه» أو «الشر المتمم للخير» . من هذا الموقع وفي ضوئه ، غدا مفهوماً أن يشدد بولس على ضرورة الحفاظ على العبودية ، من حيث هي الوجه المتمم لـ «الحرية» ، التي يجوز عليها جمع من الناس في حال انضوائهم تحت اطار الطبقات والفئات الاجتماعية العليا . لقد كتب بولس في احدى رسائله ، يدعو فيها «فيلمون» إلى أن

يعفو عن عبده أونيسيمُسَ ، الذي هرب من عبوديته والتجأ إليه (الى بولس) :

«قد آثرت لأجل المحبة أن أسألكَ سؤال رجل هو بولس الشيخُ بل أسير يسوعَ المسيح حالاً . فأسألك من جهة ابني اونيسمس الذي ولدْتُهُ في القيود . وقد كان حيناً غير نافع لك أما الآن فهو نافع لكَ ولي . وأنا رادُّه اليك فاقبلْه قبولَكَ أحشائي بعينها . وكنت أود أن أمسكه عندي ليخدمني بدلاً منك في قيود الانجيل . غير أني كرهت أن أفعلَ شيئاً دون رأيك ليكون احسانُك عن اختيار لا كأنه على سبيل الاضطرار . . . وإن كان قد ظلمك في شيء أو كان لك عليه دينٌ فاحسبْ ذلك علي»[1] .

ويظهر من سياق ذلك وسياق البولسية على نحو العموم والأساسي ، أن تلك المسألة ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى الإحاطة بموقف بولس من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع العبودي الامبراطوري الروماني بجل مقاطعاته . نعني بذلك ان المسيحية البولسية قدمت ـ في موقفها الاجتماعي ذاك ـ أساساً أولياً ومقبولاً انطلق منه قسطنطين الامبراطور في عمليته العملاقة الناجحة ، التي تمثلت بتحويل الدين الجديد إلى دين عام مهيمن في الدولة الرومانية خصوصاً والمجتمع الامبراطوري عموماً ؛ ومن ثم بجعله ملزماً للمؤسسات والأفراد ليس بالاعتبار الديني فحسب ، وإنما ايضاً على الصعيد السياسي . ولابد من القولَ بأن الامبراطور المذكور استطاع أن يثبت ، بذلك وعلى امتداد مراحل لاحقة من التطور السياسي والعقيدي الديني في امبراطوريته ، مقدرة سياسية متبصِّرة ونافذة . لقد أدرك أن الموقف العدائي الموروث الذي اتخذه اسلافه الأباطرة من المسيحية والمسيحيين ، كان ساذجاً وغير مدرك للدور التاريخي الفعال ، الذي يمكن أن تمارسه تلك ويمارسه هؤلاء في البناء السياسي الايديولوجي المنتظر . ونحن من موقعنا ، نلاحظ أن ذلك التحول لم يكن مشروطاً بالدرجة الأولى بذكاء وتبصر قسطنطين ، وانما كان قد كمن وراءه التغيرات التي ظهرت في ميزان القوى الاجتماعية ، وكذلك «اكتشاف» ان المسيحية يمكنها أن تمارس دوراً فعالاً في خدمة المجتمع القائم ، بدلاً من أن تستمر عنصراً مؤرّقاً له .

ظهر ذلك ، مكثفاً ومخصصاً وملتهباً ، في المجمع المسكوني الشهير باسم

---

1) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى فيلمون ٩ ـ ١٤ ، ١٨ .

نيقية . فلعشرين سنة فقط خلت من تاريخ هـذا المجمع ، كان الذين يعلنون عن عقيدتهم من المسيحيين المؤمنين يواجهون أقسى انواع التعذيب والملاحقة والموت على أيدي السلطة الرومانية المركزية والاقليمية . أما الآن ، أي عام ٣٢٥ ، فقد وفد إلى نيقية مئتان وعشرون مشتركاً من الفئات المسيحية المختلفة . لقد وفد هؤلاء الى المحفل المذكور بدعوة من القيصر قسطنطين نفسه وعلى حساب دولته و «خزينته» من أجل أن يناقشوا صيغة قدمها هو نفسه لحل الخلاف الكبير والمهدد ، الذي نشب بين آريوس والكسندروس في الاسكندرية حول طبيعة يسوع المسيح .

كان انتصار الامبراطور المسيحي «المؤمن» مدوياً في نيقية ؛ إذ أنه تمكن من إخضاع المجمع لسلطته الدينية (والسياسية) إخضاعاً تاماً ، وجعل منه امتداداً ايديولوجياً دينياً وسياسياً لسلطته في مختلف المقاطعات الامبراطورية . وجدير ، هنا ، بالاشارة المشددة إلى أن تحقيق المسيحية لسيادتها الايديولوجية الدينية والسياسية في المجتمع الامبراطوري الشديد الاتساع والتنوع الاجتماعي والسياسي والديني والإثني لم يكن ليتم ، من حيث الأساس ، بتأثيرها وبضغوط منها هي نفسها . لقد كان ذلك ، بالدرجة الأولى ومن الناحية الاجمالية ، تعبيراً عن نزوع السلطة السياسية لإخضاعها وكسر شوكتها في أشكالها الباكرة ، أي القابلة لأن تفسَّر لصالح «المستضعفين» ؛ كما كان ذلك تعبيراً عن رغبة تلك السلطة لوضعها تحت مظلتها بعد أن تكون قد اكسبتها أبعاداً وآفاق وظيفية جديدة متميزة تستجيب للشرط الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي الجديد . وقد برز ذلك ، واضحاً وكثيفاً ، في عجز الأديان والتيارات الفكرية التي كان لها وجود ما في روما الامبراطورية عن تحقيق علاقة نظرية وعملية فاعلة ونشطة ـ بالمعنى الايجابي ـ بينها وبين الدولة .

فلقد كان ضروريا أن يوجد دين أو تيار فكري يستجيب لمقتضيات الوضعية المحددة بذلك الشرط الاجتماعي الخ . . . في مرحلة الأزمة المتعاظمة للمجتمع الامبراطوري الكبير . ويبدو أن كل الأشكال والانساق الدينية والفكرية القائمة في هذا الأخير لم تكن في الحالة التي تلبي تلك المقتضيات ما عدى الدين الجديد الآخذ في الاتساع عمقاً وسطحاً في حياة ذلك المجتمع . ان المسيحية البولسية هي وحدها التي تمكنت من القيام بهذا الدور الكبير والمعقد ، وذلك بالاتجاهين الاثنين الرئيسيين ، الاجتماعي الطبقي والاثني (الأقوامي) . ونستطيع أن نرى ثلاثة أسباب

رئيسية وراء قدرة هذا الدين على تحقيق الدور المعني . أما السبب الأول فقد قام على أنه (أي الدين) انطوى ـ بنيوياً ووظيفياً ـ على دعوة التجاوز للفوارق والحواجز البشرية الاثنية العامة . وهذا ما كان ضرورياً ضرورة خاصة ، لأن المجتمع الامبراطوري الروماني احتوى في ثناياه تجمعاً بشرياً أقوامياً كبيراً ، بدءاً بالمستوى العبيدي وانتهاءاً بالطبقات الوسطى وما بعدها .

أما السبب الثاني فقد تمثل بالدعوة إلى «كل الناس» لتبني القيم والمبادىء الدينية «الجديدة» بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية الطبقية . وقد وجدنا هذا الأمر على غاية الأهمية ، والتعقيد في آن واحد . أما وجه التعقيد هنا فقد كمن في التغيرات التي طرأت على موازين القوى الاجتماعية الطبقية آنذاك والتي فرضت نفسها ، بصورة أو بأخرى ، في تطور المواقف المسيحية اليسوعية . وقد كان لهذه الوضعية ـ أي امكانية مخاطبة «الجميع» في عملية التبشير بالدين المعني ـ وجهان إثنان تبادلا المواقع وفق تلك التغيرات ؛ وجهٌ قوة تمثل بالاحاطة بالموقف كله ، بحيث غدونا ـ على صعيد الممارسة العملية ـ أمام دين لمجتمع «بكامله» ، أمام دين يخاطب الجميع ، بحيث وجد كل واحد من أفراد المجتمع نفسه معنياً ومقصوداً ؛ ووجهُ ضعفٍ تجسد في أن تبشير الجميع على المستوى المبادئي العقيدي كان يجد تصدعه على المستوى العملي التطبيقي . ومع ذلك ، استطاع الدين الجديد ممثلاً باليسوعية أن يطرح نفسه على الجميع كمشكلة ليست قابلة للنقاش فحسب ، وانما كذلك كأمر لابد وأن يُتخذ موقف إزاءه ، سلباً كان أو ايجاباً .

يبقى السبب الثالث ، ويتصل اتصالاً مباشراً بالسببين السابقين ، ونستطيع استنباطه وصوغه من حالة الطواعية والليونة الكبيرة ـ في حالات كثيرة ـ في عمليات التأويل والتفسير والاجتهاد التي تسمح بها النصوص الانجيلية وتحرض عليها وتقود إليها ، بحيث يمكن النظر إليها على أنها صالحة لتغطية جانب ونقيضه إذا عُرِف كيف تمارَس عملية الاخضاع والتطويع النصّي . وإذا وضعنا باعتبارنا ما أوردناه في مكان سابق من أن تحول المسيحية إلى دين مهيمن للدولة الرومانية لم يكن ـ في أساس الأمر وعمومه ـ نتيجة تأثير الأولى على الثانية بقدر ما كان ـ أيضاً في أساس الأمر وعمومه ـ محاولة من الثانية لتوظيف الأولى في خدمتها ، فاننا نكمل ذلك بالوصول إلى نقطة أولية يتصل بالجهد الذي بذله بولس «مسيحياً» . هاهنا ، يمكن

القول بأن لبولس ، تخصيصاً ، فضلاً مبدئياً في صوغ المسيحية على النحو الذي جعلها ، في احدى صيغها الرئيسية الكبرى ، تستجيب لمقتضيات تلك الدولة بالمعنيين السياسي والاقتصادي . وهذا ما أمكن تحقيقه ، حقاً وفعلاً ، حيث جرى الالحاح المركز على الموضوعة البولسية الرئيسية القائمة على أن «الكنيسة جسد المسيح» ، أي حيث انجزت الخطوة الأولى على طريق تحويل العقيدة الجديدة إلى مؤسسة كبرى تحكمها ضوابط وقواعد تنظيمية ومالية اقتصادية واجتماعية واتنية .

وعلينا أن ننوه ، في هذا السياق المتقدم ، بأن تطابق المصالح الدينية الايديولوجية تطابقاً أساسياً بين «الجسد الكنسي المؤسسي» من طرف والمؤسسة السلطوية من طرف آخر ، ومن ثم تحول الأول إلى وجه صميمي ومتمم للثانية ، مثل تتويجاً بارعاً وعميقاً للإخفاق المريع الذي منيت به عقيدة «ظهور المسيح يسوع المخلص» : فبالرغم من اتساع المظالم والحروب الدامية والملاحقات العظمى المتتالية التي كان على المسيحيين أن يخضعوا لمقدماتها ونتائجها المريعة في روما والأقاليم ، فان يسوع المسيح لم يظهر ولم يفصح عن شخصه ليعلن ملكوت الرب ويحقق ، من ثم ، العدالة والمحبة والسلام . وإذن ووفق منطوق الأحداث والآفاق المترتبة عليها ، لابد وأن يكون هنالك من المسوغات والعوامل المعلنة والكامنة ، خصوصاً ، مايسمح بالنظر إلى الأمل في ظهور يسوع المسيح على نحو من شأنه أن يخلق توازناً طيّعاً بين المؤمن المسيحي من طرف ومحيطه السياسي والاجتماعي والاقتصادي من طرف آخر . هكذا جرى التوصل إلى تلك «النتيجة الكبرى» ، التي أريد منها حفظ ماء الوجه «المسيحي» في الأوساط الكنسية الرسمية .

فإذا كان ذلك «الأمل» في «الظهور المسيحي» قد ارجيء تحقيقه إلى «نهاية الأزمان» ، أي إلى أجل غير مسمى ، فان الجهاز الكنسي (جسد المسيح) لايجد ـ والحال كذلك ـ غضاضة في القيام بعملية مصالحة مع المعطيات القائمة بكل ثقلها وقساوتها ؛ ذلك لأن مسوغات وضرورات مثل هذه المصالحة (هكذا يطرح الجهاز الكنسي المسألة) تقدم نفسها بنفسها دون غمغمة أو مداورة : إن الاضطهاد شديد وعنيف ، والأمد طويل جداً ، بل غير منظور لا بالقرب ولا بالبعد ، و «يسوع المسيح» متمنع على الظهور ـ لأسباب خفية كامنة في تعاظم الفساد ـ رغم «النبوءات المقدسة» و «الابتهالات والرجاءات» التي أطلقها المسيحيون الأوائل بانتصار

ملكوت الرب ودنو يوم الدينونة . ومن ثم وانطلاقاً من هذه الظروف «الإشكالية» ، كان ينبغي أن يكون هنالك من الأسباب والدواعي المشروعة ما جعل المسيحيين ، وخصوصاً الفريقيْن المتمثلين بعلْيتهم أولاً وبالآخذين منهم بالبحث عن محطات يستريحون فيها من الاضطهاد الشنيع بعد شعور عميق أليم بالإحباط وخيبة الأمل ثانياً ، يبدأون عملية واسعة النطاق والاحتمالات والآفاق لتقصي «النصوص المقدسة» التي تقدم ، ضمناً وصراحة ، مسوغات للتصالح مع الواقع القائم مع الإبقاء الضروري على «التجربة الداخلية المحرَّرة والمحرِّرة» . هكذا وجدت أو أوجدت الأرض الخصبة لتبرير وتسويغ التاريخ الديني الذي ستفتتحه «الكنيسة المقدسة» المتمثلة بـ «جسد المسيح» أو ـ لنقل بوضوح ـ بـ «جسد الدولة أو السلطة أو الامبراطورية أو الامبراطور الخ . . .» .

وجدير بالقول أن التوجه نحو تجربة «داخلية محرِّرة ومحرَّرة» كان قد امتد الى حيث وجد نفسه أمام التساؤل الملح والمرير التالي : لِمَ لمْ يظهر يسوع المسيح في مراحل أصبح فيها «أطفاله» من «رعيته وأنصاره» كالنعام بين أيدي الأشرار من الجزّارين والقتلة ، أليس من علائم «يوم الدينونة العظيم» أن يولغ هؤلاء أيديهم السوداء بدم أولئك ، وأخيراً هل هذا التمنع عن الظهور تعبير مأساوي وخفي عن عقوبة عادلة ضرورية لـ «الأطفال» بسبب خطيئة ما ارتكبوها بحق الرب وابنه ؟ ان هذا التساؤل المركب و «المقلق» ـ والإجابات الضرورية الضمنية عليه ـ أخذ يستثير الاضطراب والقلق في صفوف المؤمنين من الطبقات الدنيا وكذلك وبحدود جزئية من الطبقة الوسطى ، ويهدد تماسكهم العقيدي الداخلي . فبعد أن صمد أولئك المؤمنون صموداً بطولياً في وجه طغيان السلطة السياسية ، وجدوا أنفسهم ، لاحقاً ومجدداً ، أمام نمط جديد من القسر والعنف ظهر على أيدي الآباء الكنسيين الجدد المتواطئين باسمهم (أي المؤمنين) مع السلطة السياسية نفسها ، تلك السلطة التي اتخمت يوماً ما بدمائهم .

إن عملية التفتيت والتصديع تلك وجدت تعبيراً عنها ليس ببعد واحد وبصورة واحدة أو برؤية واحدة . فقد كان هنالك من الاحتمالات والامكانات ما ولّد أنماطاً وأشكالاً متنوعة وغزيرة من صيغ التعبير المعني هنا . ونستطيع أن نؤكد على اثنتين من هذه الأخيرة نرى أنهما أكثر أهمية ونموذجية من غيرهما . الصيغة

الأولى تمثلت بحركة ذات شقين يتمهان بعضهما بعضاً على نحو تضايفي في اطار الوضعية المشخصة المعنية هنا . أما الشق الأول فقد أفصح عن نفسه من حيث هو دعوة لـ «الهروب إلى الداخل» ولـ «العزوف عن الخارج» . هذه الصيغة كان لها أهمية خاصة على صعيد ما سيتبلور لاحقاً في إطار نزعات مغرقةمن ' «الزهد» و «الاعتزال» والاعتكاف» ، ومن ثم «التصوف» . أما الصيغة الثانية فقد كمنت في رغبة ملحاحة بالبحث القلق والحثيث عن جذور «المأساة - الخطيئة» ، التي من شأنها أن تكون من وراء غياب «الظهور الاعظم» ، ظهور يسوع المسيح المخلص حتى ذلك الحين ، ومن ثم وراء هذا «الغياب» في ظروف المؤمنين أنفسهم ، قبل كل شيء . وقد ركّز كثيراً على هذا الأمر بشكل درامي مثير ؛ لأن الاعتقاد كان يتعاظم بأن مايحدث ليس إلا رداً مباشراً وإنْ مرمّزاً على«الجحود» ، الذي اتسع في أوساط مجموعات كبرى من المسيحيين ومَنْ قبلهم من اليهود وغيرهم ، وكذلك من عايشهم من «الهراطقة» و «الأعداء» .

وقد كان على كل من تينك الصيغتين أن تخترق الثانية عمقاً وسطحاً وتتأثر بها وتؤثرفيها ، بحيث أدى ذلك إلى تلفيق موقف جديد متميز نيطت به مهمةتاريخية كبيرة ، هي التنظير «اليسوعي المسيحي» للاخفاق اليسوعي المسيحي بأدوات فلسفية نافذة وقادرة ، بدورها ، على تكوين امكانات واحتمالات أخرى . أما تحقيق تلك المهمة فقد تم عبر الأقنية العريضة والمتعاظمة ، التي صاغتها الفلسفة الرواقية تحديداً وتخصيصاً . في ضوء ذلك ومن موقعه ، تمكنت الفلسفة إياها - وكذلك وبمعنى ما وبدرجة ما الأفلاطونية الجديدة - من إرساء قواعد وضوابط التجربة الداخلية المعنية ، هنا ؛ خصوصاً وأن الفلسفة المذكورة كان لها حضور فاعل ومرموق في الحياة الفكرية والروحية لروما الامبراطورية . نقول ذلك ونحن نعني ان الرواقية ابرزت الاسهام المشار إليه بصفتها فلسفة الاريستوقراطية الرومانية الامبراطورية ، تلك الاريستوقراطية التي شرعت - مع استفحال وتائر أزمة المجتمع العبودي المتسع التأثير في روما والمقاطعات - في البحث الملح والقلق عن «حياة داخلية» تحقق لها التوازن والانسجام والمحبة بعد أن فقدت توازنها وانسجامها وصميميتها في حياتها «الخارجية» ، أي ضمن علاقات أخذت تجتاح الأخضر واليابس في حياة الناس من الطبقات الدنيا تخصيصاً . ولابد من الاضافة بأن ذلك

الاسهام الرواقي أخذ أبعاده ، أيضاً ، باتجاه الأوساط الفقيرة والمفقرة من سكان المدن خصوصاً ، بحيث كان الموقف الجديد موقفاً عمومياً أو محققاً للكثير من عناصر العمومية .

وعلينا أن نشير ، تتمياً للصورة المطروحة وتعميقاً لها ، إلى أن الرواقية ـ في وجهها الأخلاقي القيمي على نحو الخصوص ـ حين اخترقت المسيحية اليسوعية (ويتعين علينا أن نضيف أيضاً : البولسية) على ذلك النمط المحدد ، فإنها كانت منذ حين وتحت وطأة التحولات الاجتماعية والفكرية والروحية قد بدأت بالتخلي عن العناصر الفلسفية المادية المستنيرة الدنيوية والإنسية (الانسانية) ، التي انطوت عليها في مراحلها الأولى الباكرة . فقد استبقت لنفسها من شخصيتها الموروثة المسائل والجوانب الاخلاقية القيمية ذات النزوع الروحي الفردي المفعم بالتشاؤم والقلق ، وذلك على نحو صوفي ذاتوي وباتجاه صوفي ذاتوي . وهذا ، بدوره ، يظهر الاتجاه العام الرئيسي لعملية التأثير الرواقي في المسيحية المذكورة .

ان الموقف المسيحي اليسوعي (البولسي) ظهر ، كما وضح أمامنا ، معقداً مركباً ومتمرحلاً ، بحيث يمكن القول بأن اللوحة العقيدية الجديدة تعكس اللوحة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية المعقدة والمركبة في تمرحلها التاريخي . ويهمنا ، هنا بصورة خاصة ، ما حدث على صعيد التهيمن الديني والسياسي لتلك العقيدة حيث غدت سلاحاً ماضياً في أيدي السلطة السياسية الامبراطورية . لقد غدت ، حقاً ، «دين الأقوياء» الذي كان عليه أن يخلّف وراءه «دين المستضعفين» وأن يجعل منه حلماً جديداً يراود هؤلاء في سبيل تحقيق ظروف جديدة تحقق «الأمل القديم العريق» في الخلاص . وضروري أن يقال ، في هذا السياق الانعطافي ، بأن «دين الاقوياء» ذاك لم يسهم في توليد ردود فعل عنيفة مناهضة (هرطقية) له فقط ، وإنما قاد إلى تعقيد الموقف الديني في أذهان المؤمنين أنفسهم : ان تاريخاً قديماً عظيماً انتهى ، وتاريخاً جديداً «مقلقاً» قد بدأ . وتبقى البواعث الكبرى التي كمنت وراء هذه الوضعية قائمة في وضعية التهيمن المذكور وعلى النحو المذكور[1] . وهنا غدونا

١) ان هذا الفهم لوضعية التهيمن الديني والمسيحي (البولسي) في روما ، خصوصاً ، وفي الامبراطورية الرومانية ، بصورة عامة ، من شأنه ـ إذا قيد إلى نتائجه التاريخية المنطقية القصوى ـ أن يستكشف وجه الضحالة المنهجية والتاريخية في بعض الآراء ووجهات النظر ، التي تفسر :

أمام موقف قائم على توليد مشاعر الحنين إلى «عالم الحب والمساواة» أي «الفردوس المفقود» أولاً ، وعلى صنع «البديل الجديد» الذي من شأنه أن يحقق حداً ما من التماسك والتوازن في الظروف المستجدة ثانياً .

ولابد وقد انتهينا إلى هذه النقطة العقدية أن نجد أنفسنا أمام فصل جديد من المشهد المسيحي اليسوعي ، فصل ينطوي على صفحات ملتمعة من الصراعات الفكرية والسياسية وغيرها بين مجموعات متعددة ومتكاثرة ، انطلقت جميعها من المظلة الكبرى المتمثلة بالمشهد المذكور . وسوف يتعين علينا ، فيما يلي ، أن نلاحق صفحة جديدة من تاريخ الكنيسة السلطوية ، صفحة تحمل لهذه الأخيرة كثيراً من المتاعب والصعوبات ، كما تطرح عليها انذاراً كبيراً بأنها (أي الكنيسة) ليست هي

---

الوضعية المذكورة . وبشكل إجمالي تعميمي يمكن القول ، ان تلك الآراء ووجهات النظر تنطلق مما رواه المؤرخ القيصري أوسابيوس ، الذي كان نديماً للامبراطور الشهير قسطنطين . فلقد روي - نقلاً عن هذا الامبراطور نفسه ، أنه لما كان قسطنطين منهمكاً في الحرب مع خصمه مكسنس مزاحمه على عرش روما «ظهرت لقسطنطين عند الغروب في كبد السماء صورة صليب مؤلف من أشعة الشمس ورأى بعينيه مكتوباً على هذا الصليب - بهذه العلامة تنتصر -. وقد أبصر هذه الآية هو وجميع الجنود الذين كانوا معه ودهشوا كثيراً لهذا المشهد . وأخذ قسطنطين يفكر في معنى هذا المشهد وفيما يجب عليه عمله بشأنه . ولما كان الليل ظهر له المسيح في منامه مع العلامة التي كان قد شاهدها في الجو وأمره أن يصنع اعلام جيشه على مثالها فتكون له منجدة في حروبه . ولما استيقظ صباحاً أعلم أصحابه بما كان له ليلاً وصنع اعلام جنوده على حسب المثال الذي رآه» . (ضمن : الأب بطرس ضو - تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري من مار مارون الى مار يوحنا مارون ٣٢٥ - ٧٠٠م ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٨) .

والأب بطرس ضو ، الذي يورد ذلك النص عن اوسابيوس ، يتابع معلقاً على الحادث القسطنطيني إياه ، بصيغة ينضح منها المنهج الماورائي الذاتوي : «وكان له (لقسطنطين) النصر على مكسنس فخضعت له ايطاليا وافريقيا واوروبا في بادىء الأمر ثم المشرق بأسره» . أما السبب «العميق» ، برأي الكاتب والذي كمن وراء ذلك، فقد برز في إيكال العناية الالهية لقسطنطين بهذه المهمة الكبرى : «وما ان أطل الجيل الرابع حتى انبلج صبح الفرج وسطعت شمس الحرية وخفقت اعلام النصر في الآفاق . والشخص الذي دبرته العناية الالهية لتحقيق النصر كان الملك قسطنطين . وابتدأ هذا العهد الجديد بروقاً لمعت أمام هذا الملك العظيم» . (الأب بطرس ضو : نفس المرجع السابق ومعطياته) .

حقاً كما تزعم وكما تريد أن تقنع الآخرين ونفسها معاً بأنها جسد المسيح يسوع .
هذا يعني أننا الآن أمام دراسة ما سيطلق عليه «الهرطقات» ، أي العقائد المنحرفة عن الطريق القويم المستقيم .



# القسم الثاني

## أولاً ـ

## المؤسسة المسيحية الكنسية في مواجهة الهرطقات

## ـ ١ ـ

---

### الآريوسيّة : الكنيسة الأم ليست «جسد المسيح» ، أو المسيح الآريوسي الإنساني

أ ـ اتضح من مسيرة المسيحية اليسوعية حتى بدايات القرن الرابع أنها إذ تحولت إلى مؤسسة كنسية نزّاعة إلى الالتحام المباشر بالسلطة الدولتية السياسية . فإنها أخذت ، شيئاً فشيئاً وعبر احتمالات متعددة ومتصاعدة ، تفقد رواءها الشعبي وسذاجتها العقيدية وحماستها الدافقة ، تلك الأوجه البارزة التي تميزت بها في مراحلها الباكرة وجعلت منها ظاهرة دينية عميقة الانتشار وواسعته في أوساط المفقرين والعبيد . وإذا كانت ، الآن ، قد اكتسبت صيغتها المؤسسية السلطوية ، فإنه أصبح متعيناً عليها أن تنزع عنها جلدها الدافق حيوية وحرارة وتواصلاً جماهيرياً ، لتستبدل به جلداً آخر يغطي واقع الحال المستجد ويستجيب لاحتياجاته ومقتضياته المتصاعدة تعقيداً وتركيباً . ومن ثم ، فمطلب التكيف مع هذا الواقع كان قميناً بأن يجعلها تندفع اندفاعاً حثيثاً باتجاه إقامة سد منيع وحازم حيال تلك المراحل الباكرة «الذهبية» ، التي خلفتها وراءها وأسدلت ستاراً عليها ، دون أن يكون ذلك كلياً وتاماً ، ودون أن تنجح في إخفاء اصدائها البعيدة . حدث ذلك بصيغة التنكر المخفق لتلك الأصداء ، أو بصيغة الاعلان بأنها وإن مثلت ـ في حينه وفي مراحل سابقة منصرمة ، ينبوعاً ملهماً للمؤمنين وقدوة لهم في حياتهم الفردية والعامة ، فانها لم تعد ملزمة لهم في ظروفهم «الجديدة» وتحت «وطأة» الأحداث المستجدة القاهرة : لقد استُخدمت عملية التأويل والتفسير والاجتهاد بصيغتها الذرائعية القصوى وعلى نحو يجعل من «الموروث المسيحي» موقفاً طيعاً في أيدي

«حماة الجسد المقدس» ، «جسد المسيح» . وكما هو واضح ، فان العملية المذكورة تطرح نفسها بمثابتها شكلاً من أشكال «الاستلهام التراثي» ، الذي من شأنه أن يعيد النظر في المادة الموروثة على نحو بنيوي وظيفي يسمح باستخدامها في ظروف جديدة وضمن معطيات مستجدة ومن موقع وظيفية جديدة .

بيد أنه من أجل الوصول إلى الصيغة المذكورة من المسيحية ، كان على هذه الأخيرة عموماً أن تعلّق «مسيحيتها» ، أي «مسيحها» ، مرة ثانية على الصليب وأن تعلن نعيه ، وكذلك ومن طرف آخر أن تبشر بأوضاع «جديدة» تلبّي الاحتياجات «الجديدة» . أما ذلك فقد كان عليها ، عملياً وبكل جرأة و «تواضع» ، أن تنجزه عبر اعلانها بأنها استبدلته بـ «البابا» ، «الحبر الأعظم» ، وبمن يوازيه على الأصعدة «الدنيوية» المتنوعة من قيّمين على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية والسياسية والأمنية الخ . . . ولكن ـ وهذا له أهمية خاصة على صعيد الممارسة الذرائعية ـ بنفس القدر من الشرعية الاجتماعية الطبقية والعقيدية الدينية كان عليها ، أيضاً وبمعنى ثان آخر ، أن تعلن عن إرجاء مجيء «يسوعها المسيح» إلى «آخر الزمان» ، أي إلى الأجل غير المسمى ، أو الذي لا يسمى بدقة وبالترافق مع انتظار لاهث حثيث ؛ بل لعله اكثر صواباً واقتراباً من الوضعية المعنية أن يقال ـ وهنا معقد الموقف وقمته وخصوصيته الداخلية ـ بأن ذلك الأجل لا ينبغي أن يسمى ولا يجوز . وهنا ، تُصاغ مجموعة من المسوغات العقيدية ، التي من شأنها تكريس ذلك واظهاره بمظهر «الرأي المستقيم» ، والعقيدة «الكنسية السليمة» ، التي وإن ظهرت متناقضة مع يسوع الفقير الباكر فإنها تظل ـ هكذا يقال ـ متطابقة مع «جوهره» .

وقد نرى في الفكرة الانجيلية والبولسية المتعلقة بـ «السهر لانتظار الملكوت» ما يضيء تلك المسوغات . فـ «السهر» لابد وأن ينطوي على عقيدة «التوقع المرتهن بمشيئة الرب» ؛ ومن ثم ، لا يمكن التكهن بوقت الملكوت المسيحي الرباني . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن تصور «ظهور المسيح» يغدو غير ضروري ، ويتحول إلى عقيدة نافلة ، ليست ذات خطورة رئيسية في الممارسة المسيحية . لقد رأت الكنيسة السلطوية الباعث الأساسي الكامن وراء ذلك التحول البنيوي والوظيفي الذي طرأ على البناء اليسوعي المسيحي قائماً فيما طرحته من مبادىء وقيم ، وفي طليعتها العقيدة القائلة بأنه يمكن النظر إلى «جسد يسوع المسيح الكنسي» بمثابته البديل الحق والى

مدى الدهر عن «يسوع المسيح» نفسه . وقد فعلت ذلك دون أن ترى فيه ما يدعو إلى الظن بأنه «خروج» عن الصراط المستقيم وعليه ، هذا «الصراط» الذي طرحت معالمه الأساسية «النصوص الانجيلية المقدسة» ورسائل القديس بولس ، بصورة اكثر تخصيصاً وضبطاً . وبالطبع ، لا ينبغي أن ننظر إلى هذه المسألة من موقع قدْحي أخلاقي ؛ لأن من شأن ذلك أن يقود إلى تعميتها كمشكلة تاريخية تراثية . ان المنهج القدير حقاً على تجاوز مثل هذه المواقف الاستشكالية يقوم على البحث في الحدث في سياقه التاريخي والتراثي المشخص وفي تحوله البنيوي والوظيفي من موقع التحول الذي يطرأ على ذلك السياق . وحيث يكون الأمر كذلك ، يغدو ما قامت به الكنيسة الدولتية مفهوماً بمثابته حدثاً مشروعاً بل يمتلك كامل الشرعية التاريخية والتراثية .

هكذا استنبطت الكنيسة «المجسَّدة» التصورات والأفكار والقواعد المناسبة لكي تتمكن من أن تسوغ لنفسها وللآخرين ـ خصوصاً ـ خطها «المسيحي الجديد» القائم على تلاحم بنيوي مصيري بينها وبين القيصر والأمير والعقاري ومالك العبيد ضد الفقراء والمحرومين الأحرار وأنصاف الأحرار والمنتزعي الحقوق السياسية والعبيد . وظلت ، مع ذلك ، أو بفضل ذلك ، محافظة على صفتها «المسيحية» . بل ربما يمكن القول ، إنها بفضل ذلك وفي ضوئه رفعت الشعار الكبير : البابا هو بمثابة القلب والعقل من الجسد المقدس ، جسد المسيح ، وهو من ثم هذا المسيح على الأرض . وكان من السهل جداً أن يتم ذلك وبسرعة تلفت نظر البحث التاريخي التراثي ؛ لأن المسيحية ، ـ هذه الكلمة الفضفاضة الكبيرة ـ جعل منها مشجباً يعلق الجميع ألبستهم عليه . فقد اخضعت لجملة من التأويلات والتنظيرات والاجتهادات اللاهوتية المضبوطة بضوابط توجه محدد ، بحيث انها تحولت ـ والحال كذلك ـ إلى «حمّال أوجه» ، على حد تعبير علي بن أبي طالب الذي اطلقه لاحقاً على القرآن .

وإذا ما بلغنا هذا المنعطف من تصور المسألة ، يغدو من الضروري والهام أن نواجه بالوجه التالي من هذه الأخيرة ، وهو أن المسيحية اليسوعية (البولسية) اذ تحولت الى دماغ الدولة الرومانية وما تلاها من دول ، فإنها ـ بذلك ـ استطاعت أن تنجز عملاً كبيراً بالمستوى التاريخي وبالمغزى التاريخي التراثي . فاذا كانت في مراحلها الباكرة قد حققت مهمات مسيانية صادقة ، بالمعنى وبالدلالة الدينيين الايديولوجيين ، فان مهماتها هذه لم تخرج عن دائرة التسويغ لوضعية اجتماعية

واقتصادية وسياسية اصبحت مستنفدة ، بحيث لم يعد التعامل مع تلك «المسيانية» وارداً أو قادراً على تغطية الوضعية المستجدة . أما في مرحلتها الجديدة ، المؤسسية السلطوية ، فقد وجدت نفسها أمام مهمة نوعية جديدة ، هي التنظير لمرحلة الانتقال من العبودية الى الاقطاعية في خطوة أولى ، وتقديم المسوغات والأدلة الايديولوجية المناسبة لاقامة البناء الاقطاعي الجديد واستكماله وانتصاره بصورة حاسمة على العبودية في بعض بلدان أوربا ، في خطوة ثانية .

ان ذلك ، مجتمعاً ، يسمح بالقول بأن المسيحية اليسوعية مرت بمرحلتين كبريين ناظمتين ظلتا ـ رغم الاستقلالية النسبية لكل منها ـ متداخلتين متشابكتين ، بحيث نواجه ارهاصات للثانية في الأولى كما تبقى الأولى ذات حضور في الثانية ، وخصوصاً في بداياتها الأولى . المرحلة الأولى تمثلت باتجاه التحريض والتبشير بالدين الخلاصي الجديد ؛ كما تمثلت بسيادة الاعتقاد النشط والمتفائل بدنو «الزمان الملكوتي المسيحي» ، زمان الخلاص والمخلص الأعظم . هذه المرحلة هي «العصر الذهبي» للخلاصية المكافحة باسم مسيح يمتشق سيفه ويهوي به على هذا العالم الذي طفح جوراً وطغياناً ، وإنْ كان ذلك باتجاه عالم آخر «مجرد» . أما المرحلة الثانية فقد تحددت بوظيفة الإقرار بالراهن (الأمر الواقع) ، وبالعمل الدؤوب والمنظم والمنضبط على استنبات وحدته الدينية الايديولوجية وصوغ مثله العليا على الأصعدة المتعددة ، ومن ثم بالبحث الحثيث عن أدوات ايديولوجية تسعف القائمين بالأمر في ايجاد واستنباط أوجه تطابق مشروعة بينها (أي المسيحية المعنية) وبين وذلك الراهن **الواقعي** . ويبَيَن من ذلك أن العقيدة الجديدة حُولت الى فزّاعة في أيدي القائمين بالأمر أولئك يرفعونها في وجه الحركات المناوئة لهم على الأصعدة المختلفة ، بحيث نجد أنفسنا أمام نتيجتين هامتين على البحث في تاريخ المسيحية . النتيجة الأولى تكمن في أن ممثلي تلك الحركات المناوئة أصبح سهلاً أو ليس صعباً أن يقاوموا ويُسفّهوا أمام جمهور «المؤمنين البسطاء» ، وأن يعلن ، كذلك ، بأنهم مارقون هراطقة يستحقون «الحرمان والقطع» وما يتبع ذلك من ملاحقات وإبادة . أما النتيجة الثانية فتكمن في أن «الحدث التاريخي» يخضع ، في هذه الحال ، لعملية كبيرة من خلط الأزمنة والأسيقة ، بحيث يغدو الباحث أمام صعوبات جمة تحول بينه وبين «الصورة» الحقيقية التي انجزتها الحركات المناوئة

المعنية ؛ إذ أن هذه الصورة تتعرض كما هو ملاحظ ، لعمليات واسعة من اعادة النظر البنيوي والوظيفي التي تتم في إطار الجهود التي تبذلها العقيدة السلطوية على صعيد تشويهها (أي الصورة) أو تزويرها أو تهميشها . وهذا ، بمجمله ، يضعنا ، أمام مهمتين تنجزهما «الفزاعة» المنوه بها : واحدة ايديولوجية اعتسافية تنطلق من تصور «الهيمنة الشاملة» الذي تملكه العقيدة السلطوية وتعمل على التمكين له فعلاً على صعيد الواقع الاجتماعي بقطاعاته وشعابه المختلفة المتعددة ؛ وأخرى ترائية تقوم على تسويغ الراهن في ضوء ما مضى .

ولعله ذو أهمية خاصة أن ننوه بالمكان الذي شغله تصور «الآخرة» أو «العالم الآخر» في كل من المرحلتين المأتي عليهما من تاريخ المسيحية . فمن شأن ذلك أن يلقي ضوءاً ساطعاً ودالاً على التحول العميق ، الذي طرأ على تصور «الخلاص اليسوعي» وتصور «الأمل» في اقترابه أو حلوله . فبعد أن كان «العالم الآخر» في المرحلة الأولى من التحول المسيحي اليسوعي قد جسد مصدراً كبيراً من مصادر التحفيز والتحريض للمؤمنين على الجلَد والكفاح من أجل الخلاص ، أصبح في المرحلة التالية بمثابة عامل فعال باتجاه تثبيط جهودهم وآمالهم حيال ذلك ، وكذلك ـ وهذا يكتسب دلالة هامة على صعيد ما نحن بصدده ، مصدراً ذا خطورة من مصادر الارهاب والارعاب الكنسي لهم . فلقد وضعت الكنيسة ـ ونعني بها هنا الدولة دون أن نقول بالاندغام الكلي بينهما أولاً وبينهما وبين الطبقة العليا ثانياً ـ عدداً ضخماً من الطقوس والشروط والقواعد التي لابد وأن تنجز لكي تقود القائم بها الى «سعادة الآخرة» ، تلك السعادة التي لاحظنا أنها امتُصت شيئاً فشيئاً لصالح «السعادة» التي تمنحها الكنيسة . ومن الطريف ملاحظة أن تلك الطقوس والشروط والقواعد أخذت تبرز شيئاً فشيئاً في طليعة الأفعال التي وضعتها الكنيسة أمام المؤمنين موحيةً بأنها هي جوهر الموقف المسيحي أو بأنها هي الطريق الحقة الى ذلك الجوهر .

لقد أخذنا ، وفق اللوحة المطروحة ، نواجه تحولاً كثيفاً وحثيثاً في الموقف «المسيحي» من كونه مصدراً للعزاء والسلوان إلى كونه مصدراً للتعجيز واليأس والكبح والارهاب . ومن الجدير بالذكر أن ذلك اسهم اسهاماً مباشراً في ربط المؤمنين بخطط الكنيسة السياسية والدينية والمالية ، وجعل منهم ـ في نهاية المطاف ـ مجالاً حيوياً ومعبراً لائقاً لتحقيق مطامح الدولة الكنسية على الصعيد الاجتماعي

الكلي . نعم ، «لقد أصبح العالم الآخر من خلال جهود الكنيسة مصدراً للارهاب لا للعزاء . فلضمان وجود سعيد في العالم الآخر ولتجنب التعرض بصورة أبدية لعذاب لا يمكن تخيله ـ وقد وصفه على نحو مؤثر هيرونيموس بوش وآخرون ـ كان من الضروري أن يحيا المرء في هذا العالم حياة تتجاوز طاقة معظم الناس اللهم الا قلة من الزهاد الورعين ، وفي الوقت نفسه انتشر وعي حاد بالموت كنتيجة لنشاط القسس ونظم الرهبنة»[1] .

ان ذلك الموقف الحاد والقاسي والمؤرّق حقاً كان قد جسد الحلقة النهائية في العملية الطويلة المركبة لانتزاع «العزاء الخلاصي» من قلوب وأحلام المؤمنين المثقلين بأعباء هذا العالم والذين ، من ثم ، لايجدون «متكأ لرؤ وسهم» . فلقد كان هذا العالم بالنسبة اليهم ـ على ثقله وعنفه وشراسته وطول عمره ـ نقطة انطلاق ضرورية إلى ذلك العالم الآخر ، الذي سيحمل لهم تباشير العدالة والمحبة والسلام . وإذا سقط هذا الأخير من ايديهم وسُحب من عالمهم ليُدخل في «القفص الذهبي» للمؤسسة الكنسية الفولاذية ، فما الذي يتبقى لهم ، وما الذي يتسنى لهم أن يفعلوه في الحالة الجديدة «المفاجئة» ؟! ألمْ يكفهم أنهم ـ بالأصل ـ لا يملكون من هذه الحياة سوى وجهها الدّامي حتى يُنتزع منهم ، أيضاً ، الموت بما يستثيره فيهم من أحلام وردية وبما ينطوي عليه من آفاق ومن آمال اللقاء بـ «مابعده» ، أي بالحبيب المخلص المذبوح منذ بداءة العالم؟!

لقد تحول الموت إلى «موتين» ، واحد في هذا العالم ، وآخر فيما يأتي . ولاشك أن حالا مثل هذا من شأنه أن يقود إلى تصديع «اليسوعية» كعقيدة تعد بـ «مسح» الآلام يوماً ما وفي عالم ما . ولعل ذلك كان من وراء نشوء وضعية من اليأس والعبث أدت بمجموعات من المؤمنين إلى الهرطقة المخترقة بأفق عميق من الشعور باللاانتماء : ان افتقاد الشعور بالانتماء الى هذا العالم أو اضطرابه وقلقه وتشوشه من طرف ، وتحطيم الأمل بالانتماء إلى «عالم مابعد الموت» ، اي إلى «عالم الحياة الموعودة» من طرف آخر ، كانا بمثابة الحصار الكبير المحكم للمؤمنين اليسوعيين . ونستطيع أن نتتبع هذا الاتجاه وقد انشعب إلى طريقين اثنين ؛ واحد أدى الى الهرطقة

١) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩ .

السياسية والعقيدية اللاهوتية ، واصلاً في سياق ذلك وبين الحين والآخر الى نقطة امتشاق السلاح في وجه «الكنيسة الأم» أو ما يوازيها هنا وهناك ؛ وآخر قاد إلى نوع من الهرطقة العبثية الرافضة لمعظم أشكال النشاط العقيدي المسيّس أو المشكّكة فيها ، بحيث أوصلت - في نهاية المطاف - إلى صورة من صور الزهد الصامت أو التهتك الفردي .

ولكننا نظل في الموقع الذي يسمح بالقول بأن خطاً ناظماً انتظم ذينك الطريقين وقرب بينهما ، على نحو أو آخر ؛ ذلك هو العداء لتلك «الأم الكنسية» بشعارها الضمني - على الأقل - الذي هو الدفاع عن «السيف والصليب» . فلقد سقطت أو أسقطت كل الأوراق وما تنطوي عليه من خيارات كبرى وصغرى أمام «المستضعفين» ؛ لقد حدث ذلك حيث تحولت العقيدة المخلّصة إلى كتلة عاتية صماء من الطقوس الدينية والالتزامات المالية والضغوط الاجتماعية والعائلية . وإذ كان الأمر على تلك الصيغة «المأساوية» ، فان ما كتبه بسكال مرة إلى شقيقته Gilberte لم يعد ينطوي على حقيقة بالنسبة الى الورعين المؤمنين بيسوع المسيح ، الذي «سيأتي اليهم» حاملاً معه تباشير الخلاص العظيم . فقد كتب ممنّياً نفسه بآمال عريضة وبآفاق ممعنة في التفاؤل : «علينا ألا ننظر الى الموت كوثنيين وإنما كمسيحيين ، أي بأمل ، فتلك هي الميزة الخاصة للمسيحيين»[1] .

من هنا وعبر ادراك تلك الطريق الداكنة ، غدا من السهولة بمكان أن ندرك خط اللقاء الجديد الواعد بين العدوّين الصديقين ، المسيحية الكنسية واليهودية ، ذلك اللقاء الذي حاكت خيوطه الخفية والمعلنة الكنيسة المؤسسية من خلال تشديدها على الطقسية وإلحافها في ذلك . فلقد قادت هذا الاتجاه الى أبعاد قصوى له تمثلت بالعديد من الطقوس والتقاليد التي أُدخلت في حياة المؤمن وفي «مماته» . ويمكن ملاحظة أن الطقسية أخذت تتحول - شكلاً - إلى البديل الحقيقي عن تصور الخلاص . فالعماد ، الذي كان الطريق إلى الخلاص ، غدا الطريق إلى الكنيسة بغية الحصول على ضمانة في العيش «بسلام» ، دون التعرض لوسائل القمع والردع المختلفة . وإذا قلنا ، تواً ، بأن تحويل الطقسية الى بديل

---

١) جاك شورون : نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ١٢٩ .

شكلي عن تصور الخلاص ، فإنما عنينا بذلك أن البديل الحقيقي عن هذا الأخير تمثل بـ «القدر الكنسي» ، الذي تقررت حدوده وآفاقه في المجالس والأجهزة الكنسية العليا ؛ إنما من أرل جمهور المؤمنين كان على تلك الطقسية أن تظهر بصفتها البديل الممكن لهم . وبهذا يكون قد انجز أمران ، واحد باتجاه تعمية الموقف الكنسي عموماً وآخر باتجاه ضبط اولئك ضبطاً ايديولوجياً من شأنه أن يرد المسيحية اليسوعية في اذهانهم إلى الطقسية المعنية ذاتها .

وبيّن من ذلك كله أنه قد طوّح بيسوع المسيح المخلص لصالح حبر أعظم يغلّق النوافذ والأبواب على العالمين كليهما ، هذا العالم وذاك ؛ وتغدو - إذ ذاك - «رؤ يا يوحنا» واعاجيبها الحبيبة الرائعة في خبر كان . فلقد بشّر هذا في «رؤ ياه» بالعالم «الجديد الصميمي» ، إذ أعلن : حيث يكون الخلاص

«لا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا وجع لأن ماكان سابقاً قد مضى»[1] .

فبدلا من هذه «النبوءة الخلاصية القصوى» ، وبدلاً من الآمال اللازوردية التي نثرها يوحنا الرؤ ياوي في أفئدة المؤمنين ، يغدو الموت موتين ، واحداً هنا ، وآخر هناك ، ويغدو الظمأ ظمأين ، والجوع جوعين ، والردع ردعين ؛ فكأن العمق المسيحي اليسوعي الخلاصي لم يعد له وجود ولم يعد له ذكر إلا عبر المؤسسة الناظمة التي لا تلين لها قناة في مواجهتها للخصوم من الهراطقة والوثنيين ، أي لأولئك الذين حملوا ، في مرحلة منصرمة ، على اكتافهم عبء الكرْز والتبشير والدعوة ليسوع المسيح والجهاد من أجله .

وثمة ملاحظة هامة على مسألة طريفة جدّت في سياق الأحداث الجديدة المتتالية ، التي انتهت إلى بروز الكنيسة البابوية بديلاً عن يسوع المخلص . هذه المسألة تكمن في أن «التاريخ» ، الذي كان يمثل الوجه المقابل والمضاد تضاداً تضايفياً لـ «عالم الملكوت» ، يصبح ، هنا ، الوحيد المهيمن في الساحة الدينية اللاهوتية الكنسية . ذلك لأن العالم الملكوتي المذكور يحُوّل على يد الكنيسة الدولتية إلى امتداد قسري أو طوعي للالتزامات الخارج تنفيذُها عن طاقة الفرد المؤمن المتحدر من

١) الكتاب المقدس - رؤ يا القديس يوحنا ٢١/ ٤ .

أوساط المفقرين والفقراء والعبيد ؛ فكأن المسألة تغدو مسألة هذا العالم وحده بعجره وبجره ، ببوارق أمله وإحباطاته : فأنْ يعيش المرء سعيداً ، يعني - وهذه هي النتائج الضرورية المثيرة التي ترتبت على تلك الوضعية المستجدة الخطيرة بآفاقها - أن يكافح ضده ويعمل على اسقاطه ، ممثلاً بطرفيْ «التحالف المسيحي المقدس» ، اللذين هما الكنيسة والدولة ، ومن يقبع وراءهما من أنساق اجتماعية طبقية عليا .
فهذا التحالف الجديد وجه مهامه ومقتضياته باتجاهات ثلاثة أساسية ، الاضطهاد والاستغلال الاقتصادي الاجتماعي في الداخل (روما) أولاً ؛ والاذلال الوطني والاثني للشعوب الملحقة بالامبراطورية واضطهادها اقتصاديا اجتماعياً ثانياً؛ وضبط هؤلاء جميعاً - فُرادى وجماعات - تحت قبضة سلطة تيوقراطية تعلن ، بافصاح ، أن مشروعيتها مستمدة من أنها تمثل «جسد يسوع المسيح» ومن أنها ، من ثم ، تجد واجبها المقدس كامناً في الدفاع عن هذا الجسد ثالثاً .

في تلك الوضعية البالغة الحساسية والرهافة والتعقيد السياسي والعقيدي ، لعلنا نقول بأن تصور الموت المسيحي «المُكْلف» والمقتصر - من ثم - على «العِلّية» يُفرَّط به لصالح حياة تبرز وكأنها غدت الحقيقة الأولى الكبرى . وهنا ، بالضبط ، نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام تصور اليهودية اليهوية الأولى عن الموت و«مابعده» ، أي التصور الذي يقوم ، أساساً ، على نفي هذا «المابعد» ، العالم الآخر الديتوني . وإذا ما ولجنا هذا الموقف الجديد القديم ، فإننا نكون حيال حقبة جديدة من المسيانية ، بما اقتضته من كفاح اجتماعي اقتصادي وسياسي وعقيدي بين بنائيْ «المتخمين» و «المعْجَفين» ، وكذلك بين عالم في طور الاحتضار - وهو العبودية وما داخلها من أنساق وجيوب اجتماعية اقتصادية أخرى - وعالم آخر في حالة الترهّص والنمو على طريق التمكين لهيمنة شاملة للدين ، بعد أن كانت - فيما سبق - أشكال ذهنية أخرى تعيش إلى جانب هذا الأخير وضده ومعه ، كالفلسفة .

ان ذلك الذي استجد على صعيد «المسيانية» ، على شدته وقسوته ومحاولته امتلاك الموقف برمته ، لم يكن ليثني الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية ما قبل المتوسطة وما دون الحد الاجتماعي الأدنى (أي العبيد تخصيصاً) والتي شغلت مواقع الانتاج الاجتماعي الاقتصادي في المجتمع الكبير والمتلاطم بالصراعات ، عن «مسيحها الخاص» أو - لنقل - عن «مسحائها الخاصين» . وعلينا أن نفهم هذا

الموقف بالعلاقةمع الطلائع المستنيرة ـ نسبياً ـ لتلك الطبقات والفئات والشرائح . إنها لم تكن لترضى بديلاً عن أحلامها المسيانية ، ذلك البديل الذي قدم اليها بشخصية «البابا» أو «الحبر الأعظم» . فقد وجدت نفسها أمام مهمات معقدة ومفعمة بالقسوة والاشكالية كمنت في البحث عن وسائل وطرق للتلاحم وللمقاومة ، على نحو علني احياناً وسري احياناً اخرى كثيرة . وقد يصح القول ، ضمن هذا الافق للمسألة ، بأن المسيحية المسيانية ـ الملاحقة عموماً وخصوصاً من قبل مناهضي «الخلاص» وخصومه ـ لم تكد تخرج إلى سطح الأرض في بعض الأوقات القصيرة والسريعة ، التي حصل فيها بعض الانفراج السياسي الديني وانتعشت فيها بعض آمال «المثقلين» في السنوات الأخيرة التي سبقت مجمع نيقية المسكوني برئاسة الامبراطور قسطنطين نفسه ، حتى أرغمت على العودة إلى تحتها ، إلى المغاور والدهاليز والمدافن . لقد عادت إلى مثلها المسيانية مكللة بأحلام العدالة والطمأنينة ، وذلك عبر صيغ جماعية متقدمة نسبياً وملتحمة بالأشكال الجديدة من المعارضة والمقاومة بجل صورهما السلبية والمسلحة ، تلك الأشكال التي تولدت ، بتميز ، في المجتمع الاقطاعي وضده ، وكذلك بالطبع في مرحلة الانتقال من المجتمع العبودي المتأزم إلى ذلك الأخير .

ومن الأهمية بمكان ان نشير إلى ما ينبغي استنباطه من مجمل العملية التحولية المأتي عليها . أن أول ما يجب ان يقال في هذا الصدد ينهض على أن سيادة الكنيسة الدولتية خلقت ، على نحو غير مباشر ، شروطاً جديدة منسابة لـ «استعادة» يسوع المسيح مخلّصاً ، ولاعادة الاعتبار إلى «الملكوت الرباني الآتي» . فلقد ولدت ، في سياق طرحها زعْم «التمثيل المسيحي الجسدي» ، ردود فعل مناهضة تعاظمت شيئاً فشيئاً في وجهها ، كان منها ـ بالدرجة الأولى ـ انبعاث يسوع المخلص ثانية ليقود المخيّبي الآمال والآفاق الى رحاب الخلاص ، الذي خانه أولئك الذين وجدوا خلاصهم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي هنا ، في هذا العالم ، أي الاثرياء والمتواطئون ـ بدرجة أو أخرى ـ مع السلطة الرسمية . وهذا يشير ، ضمناً وإفصاحاً ، إلى أننا مع استتباب الأمور للسلطة الكنسية الدولتية واندغامها ، كثيراً أو قليلاً ، بالدولة والمصالح الاساسية للطبقات والانساق الاجتماعية العليا ، كان من الطبيعي أن تتولد وضعيات جديدة من مصدرين اثنين ، هما العلاقات الاجتماعية

الاقتصادية والسياسية المكرسة دينياً لاهوتياً أولاً ، والصيغ الدينية اللاهوتية (المسيحية الكنسية) المكرسة اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً ثانياً .

ومن الملاحظ أن حركة الاحتجاج والمقاومة المسيانية نشأت قبل عملية الالتحام العميق بين الكنيسة والدولة الرومانية ، الطبقية العبيدية ، أي قبل الاعلان التاريخي عن استبدال «يسوع المسيح» بـ «البابا» . ان هذا نتبينه واضحاً ، مثلاً ، في احدى حركات الاحتجاج الكبرى ، التي قادها في القرن الثاني مونتانوس Montanus من فريجين ضد الكنيسة المؤسسية . وقد أفصحت هذه الحركة عن مبادئها ومطامحها بمثابتها دعوة «خلاصية» للعودة إلى مؤسسي المسيحية الأولى الباكرة ، وذلك ـ وهنا وجه الطرافة ـ عبر المرور بالاسيين . ثم نواجه الجهود التي بذلها ترتوليان Tertullian للتأكيد على خط ديني مناوىء للكنيسة السلطوية أو النزاعة إلى السلطة ، تلك الكنيسة التي شرعت تمارس أشكالاً أولية ومتعددة من «صكوك الغفران» و «التحريم» و «الرميْ بالزندقة» و «القطع» تجاه خصومها وأصدقائهم وحلفائهم . فلقد أعلن ترتوليان هذا أن «القديسين» و «الخطاة» ، جميعاً وعلى حد سواء ، ينتمون إلى الكنيسة ، وأن هذه الأخيرة ، من ثم ، ليست جسداً يسوعياً للقديسين وحدهم . فكأنه أراد ، بذلك ، الوقوف ضد زعم الكهنوت الكنسي السلطوي بأنه الممثل الشرعي لـ «الدين الصحيح» ، أو ـ على الأقل ـ الممثل الوحيد لهذا الأخير . اضافة الى ذلك ، نقرأ في تلك الواقعة تأكيداً غير مباشر على أن الكنيسة هي «الجامعة» ، أي الاطار الذي ينضوي فيه كل من اعلن انتماءه الى يسوع المسيح ، بغض النظر عن فهمه لهذا الانتماء .

وجدير بالتنويه أن ترتوليان كان معاصراً لكالكست Kalixt ، الكنسي الروماني الذي اعلن العفو والتسامح حيال بعض التصرفات والسلوكات الجنسية «الشاذة» والتي قام بها البعض ، في حينه ؛ مما أثار حفيظة وحقد الفئات المحافظة . ودون أن نفصل في الحركات المسيانية الاحتجاجية المتنوعة الصيغ التنظيمية والذهنية والتي اندلعت ، بشكل ايجابي ، في مناطق متفرقة من الامبراطورية المترامية الأطراف ـ مثل تينك اللتين أتينا عليهما ـ ، أو بشكل سلبي عدمي ذي خصوصية رهبانية ـ مثل الحركة التي نهض بها رهبان سوريون حين أووا إلى الصحراء لاستقبال المسيح يسوع القادم اعتقاداً بأن «الصحراء» تجسد الموقع

البكر الذي لم يفسد بفعل المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والعائلية والجنسية في المدن والريف ،[1] نقول ، دون التفصيل في ذلك يكفي التنويه بأن الصراع بين الكنيسة الدولتية والهراطقة لم يكن ذا أهمية كبيرة على مستوى التعبير عن المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فحسب . لقد انطوى ، كذلك ، على أهمية ودلالة كبيرتين بالنسبة إلى ولادة وتبلور وتعاظم الفرق والاتجاهات الأساسية والثانوية وما بينهما للعقيدة اللاهوتية المسيحية ، أو ـ بالتعبير الاسلامي اللاحق ـ لـ

---

١) انظر حول ذلك : .Martin Robbe: Der Ursprung des Christentums- a. a. O., S. 164- 170
وجدير بالقول أن الرهبانية المعنية ، هنا ، مثلت رداً سلبياً صارخاً على افتقاد «ذات العالم وروحه» ، ومن ثم دعوة مضطرمة إلى العزوف عنه عبر «نفيه» في الضمير الديني الخاص بالمترهب . وهي ، بذلك ، تكريس وتنظير لـ «النفي» عبر مزيد من «النفي» ، أي اثباتٌ لوهم عبر التشديد على وهميته ومضاعفتها والتأكيد على أنها هي الحقيقة الكلية الناجزة . هذا الموقف نواجهه من موقع تنظيري لدى بعض الآباء الكنسيين ، ومنهم الأب بطرس ضو الذي يعلن ، بلغة «الباحث الواثق» أنه «لبلوغ الكمال نشأت المدارس الرهبانية المسيحية منذ الأيام الأولى» . (الأب بطرس ضو : تاريخ الموارنة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩) .

ويحدثنا الأب المذكور عن ازدهار المدارس الرهبانية المسيحية التي كان أهمها ثلاث ، هي المدرسة المصرية ، والمدرسة الميزوبوتامية (مابين النهرين) ، ومدرسة سورية الشمالية . (انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٤٩- ٥٠) . ومما يجعل الموقف اكثر تخصيصاً وتشخيصاً أن نحدد السمات الكبرى لتلك المدارس الرئيسية ، التي استفحل أمرها وعظم شأنها مع اتساع دور المؤسسة الكنسية الرادعة عبر تلاحمها الوظيفي ـ و البنيوي إلى حدود معينة ـ بالسلطة السياسية .

وإذا ما ميزنا بين مرحلتين كبريين هما مرحلة التزهد والترهب ومرحلة التصوف الذهني الروحي ، فإنه يمكننا القول بأنه كانت هنالك ـ في هاتين المرحلتين كلتيهما ـ «وسائل للقداسة مشتركة بين كل المدارس الرهبانية وأخصها قبول الأسرار والتأمل في الحقائق الروحية ، وخاصة بآيات الكتاب المقدس ، والسهر والصوم والتقشف في المأكل والملبس والمسكن وغير ذلك . .

ومما تميزت به المدرسة السورية الإقامة في العراء أي في الهواء الطلق صيفاً شتاءً ، لا في بيت مسقوف . وأول من مارس هذه الطريقة في سوريا القديس مارون ، وعنه أخذها بعض رهبان القورشية ثم العموديون ، وأشهرهم سمعان العمودي الشهير» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٧٥) .

انظر حول الرهبانية المذكور ، أيضاً : ,.Martin Robbe: Der Ursprung des Christentums- a.a.O
S.172- 175.

«علم الكلام»[1] . ولابد من الاشارة إلى أن فئات المعارضة والمقاومة اشتملت على كثير من الانساق العقيدية المتواترة ، في مواقعها ، بين الاتجاهات اللاهوتية العقلية والتصوفية الروحانية والزهدية الخ . . . ؛ مما يجعلنا مخولين بالاشارة إلى أن نقطة الضعف التاريخية الكبرى في اطار تلك الفئات تحددت بغياب وحدتها العقيدية (الايديولوجية) والتنظيمية .

وسوف لن ندخل ، فيما يلي ، غمار هذه المسألة مباشرة ، وإنما بالقدر الضروري والأساسي الذي يقتضيه بحثنا ويشترطه ، أي بقدر ما يتصل ذلك بعملية تقصي واستكشاف الحركة الداخلية للتحول العقيدي الايديولوجي في الحقل المسيحي اليسوعي ، وتبين الآفاق والاحتمالات اللاحقة ، التي انطوى عليها هذا الأخير ونجمت عنه واكتسبت أبعاداً فيها كثير أو قليل من الخصوصية والاستقلالية . ولابد أن نلاحظ أن القانونية الأساسية ، التي اخترقت حركة التحول تلك ، تمثلت بنشوء الفريقين ، الكنيسة الدولتية والمعارضة الخارجية ، وباندلاع أشكال معقدة ومركبة من الخصومة والصراع بينهما على أساس اختلاف المواقع والمصالح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والعقيدية .

* * *

بعد أن تحولت المسيحية اليسوعية ذات السمة البولسية إلى الدين الرسمي والمهيمن للامبراطورية الرومانية السائرة صعداً باتجاه التأزم والتشقق (وقد حدث ذلك بعد أن أصدر الامبراطور قسطنطين الكبير عام ٣١٣ مرسومه الشهير المتعلق بذلك) ، تأتي المرحلة التالية لتستكمل الامبراطورية ، في اثنائها ، عملية تحولها باتجاه الأغرقة . واذ ذاك ، تصبح معروفة تحت اسم «الامبراطورية البيزنطية» ، وإن ظلت - على الصعيد الرسمي - محتفظة باسمها السابق ، أي الروماني (وهو الاسم الذي عرف في اللغات الشرقية محرّفاً إلى «الروم») . وجدير بالذكر ، في هذا

---

١) حول هذا المصطلح بمدلوله المسيحي انظر : طريف الخالدي - اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الاسلامي - ضمن : المسيحيون العرب مجموعة أبحاث، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ١٣١ .

السياق ، أن سورية وفلسطين ومصر وافريقيا الشمالية (العربية) ، وكذلك اسبانيا الفزيغوتية كانت جميعها ملحقة بتلك الامبراطورية الحاقاً دينياً ومدنياً ، بطبيعة الحال .

وقد ترتب على ذلك ، ضمن النتائج العقيدية والادارية التنظيمية التي ترتبت عليه ، «أن شعوب هذه الاقطار كانت جميعها تدين المسيحية الرسمية ، على مذهب الدولة ، وكانت منتظمة في اربع بطريركيات كبرى ، هي بطريركية انطاكية ـ وهي الأقدم عهداً ـ وبطريركية القسطنطينية ، وبطريركية الاسكندرية ، وبطريركية اورشليم أو القدس»[1] .

في سياق هذه العملية من التكون الكنسي السلطوي ، نلاحظ أنه قد تبلور وراءها وحولها وأمامها نشاط لاهوتي مضطرم ومتعاظم الأبعاد والآفاق والاحتمالات . وقد اندلع هذا النشاط بصيغة خصومات وصراعات ومناقشات ومجادلات بين مجموعات متسعة ومتزايدة التأثير أفقاً وعمقاً من الفرق والمؤسسات والاتجاهات ، التي اعلنت جميعها انتماءها للمسيحية اليسوعية . ويمكن القول ، بصورة عامة إجمالية ، بأن النشاط المذكور وجد مجالاً واسعاً ومشجعاً وحافزاً بين الكنيسة الرسمية المركزية والاقليمية من طرف ، والفرقاء غير الرسميين ، أي «الهراطقة» بالدرجة الأولى ، من طرف آخر . ولعلنا نضيف إلى ذلك أن مظاهر من ذلك النشاط برزت ومكّنت لنفسها ، أيضاً ، في اطار الكنيسة الرسمية نفسها أولاً ، وكذلك في صفوف الهراطقة انفسهم ثانياً ؛ ومن ثم ، نستطيع القول بأن أمامنا لوحة حيوية فيها كثير من «الشمول المسيحي» تقدم نفسها من حيث هي موضوع البحث الكبير الخاص بالخطين المسيحيين الكبيرين ، الرسمي ذي «البعد المستقيم» والهرطقي ذي «الأبعاد المتعرجة» .

ونود الاعلان عن أن ما يثير انتباه البحث الذي نعمل على انجازه ، هنا ، يكمن بالدرجة الأولى في الصيغة الأولى من «الصراع المسيحي» ، أي ذلك الذي دار بين «ذوي الرأي المستقيم» و«ذوي الرأي المتعرج ـ المنحرف» . إذ أن مصائر الصراع

---

١) ادمون ربّاط : المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ـ نظرة سريعة (ضمن : المسيحيون العرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦) .

المنوه به تحددت ، في أساس الأمر وعمقه وعمومه ، بتلك الصيغة . ومن هذا الموقع ، يغدو الدور الذي مارسته الصيغ الأخرى من ذلك الصراع مفهوماً من حيث هو ، كثيراً أو قليلاً ، تلوينات على الصيغة الصراعية المذكورة وتجليات متميزة لها . وبتعبير آخر نقول ، ان الصراع الأساسي (الرئيسي) ، الذي ظهر في الحقل العقيدي المسيحي ، تبلور في نطاق الجناحين الكبيرين المأتي عليهما ؛ في حين أن الأشكال الأخرى من «الصراع المسيحي» مارست أدواراً ثانوية تتمحور ، بمعنى ما وبحدود ما ، حول دور ذلك الصراع الرئيسي . وهذا ينطبق على الأوجه النظرية العقيدية (اللاهوتية) ، كما على الأوجه الأخرى من المسألة المعنية ، ومنها التنظيمي والسياسي والمالي . وبذلك ، نكون - ثانية وبشيء من التدقيق والتفصيل - أمام القانونية الأساسية التي حكمت التحولات البنيوية والوظيفية التي طرأت على المسيحية اليسوعية .

ان الفرق الأساسية والكبرى ضمن «الحقل الهرطقي» والتي وقفت الكنيسة الرسمية المركزية والاقليمية ضدها تعتيماً وملاحقة وتحريماً ، تتمثل بثلاث ، هي التالية : ١) الأريوسية ؛ ٢) النسطورية ؛ ٣) المنوفيسية .

وضروري أن ننوه ، في هذا المعقد من المسألة ، بأننا إذ نركز انتباهنا باتجاه تلك الفرق الثلاث تخصيصاً ، فإنما نفعل ذلك انطلاقاً من ثلاثة اعتبارات نرى أنها رئيسية على هذا الصعيد . الاعتبار الأول يكمن في أنها تنتمي إلى البنية الكنسية غير الرسمية ذات «الرأي المستقيم» ، أي إلى المعارضة التي حملت في ثناياها أعباء التاريخ «الخفي والمحظور» من المسيحية اليسوعية المسيانية ، بحيث أدخلت في «التاريخ الآخر» ، أي في حقل «الخوارج» . أما الاعتبار الثاني فيتحدد بكون الفرق المعنية قد أدينت من قبل تلك الكنيسة بمثابتها هرطقية ، أي تمتُّ بصلة كبيرة أو صغيرة إلى التصور الديني المسياني ، الذي سبق للكنيسة إياها أن تخلت عنه باسم المصالحة مع «الواقع القائم» ، ومن ثم التآخي معه . ولاريب أن هذا الاعتبار ذو أهمية خاصة على المستوى البنيوي والوظيفي العقيدي ، لأن من شأنه أن يلقي ضوءاً ساطعاً على العمق الذي اتخذته عملية التحول التي طرأت على التصور المسيحي اليسوعي المركزي المتمثل بـ «الخلاص» ؛ اضافة الى أنه (اي الاعتبار) يبرز الكوامن الكبرى التي قام عليها الصراع بين الخطين المسيحيين الكبيرين ، بما يقتضي ذلك من

كشف للبعد الايديولوجي السياسي الذي اكتسبه ذلك التصور في هذا السياق .

أما الاعتبار الثالث لتركيز انتباهنا على الفرق الثلاث المعنية ، هنا ، فينهض على أنها ذات أصول تاريخية وايديولوجية عقيدية شرقية (عربية بالمعنى الذي أتينا عليه في مواضع سابقة من هذا المبحث وكذلك في كتابنا حول بواكير الفكر العربي)[1] . ويهمنا من ذلك أن نتقصى ، ضمن المهمات التي حددناها هنا ، ما يطلق عليه «المسيحية الشرقية» بارهاصاتها الأولى الباكرة وامتداداتها اللاحقة حتى اكتمال طرفي «الصراع المسيحي» الرئيسيين . ان تلك التسمية وإن كانت غير مدققة ومحددة تماماً ، فإنها تظل قادرة على تقديم ما يكفي من المسوغات التاريخية والنظرية المنهجية لاستخدامها تعبيراً عن نسق معين من التفكير الديني في منطقة جغرافية تشتمل على ما ينتظمها ضمن قاسم مشترك ؛ مع الاقرار بوجود عناصر كبرى وصغرى تجعل منها حقولاً وأطرافاً مختلفة .

ومن البين اننا ـ في هذا الموضع من الكتاب الذي نقرأ فيه ـ نغض النظر عن كمٍّ غفير من الاتجاهات والمدارس و«البدع» المسيحية ، التي يمكن النظر إليها ضمن الدائرة الشرقية ـ العربية . ومن ثم ، فتركيزنا على الفرق الثلاث ، التي حددناها آنفاً ، يأتي من قبيل نمذجةٍ تنهيجية للظاهرات والمواقف وضبطها وتصنيفها في نطاق التاريخ المسيحي اليسوعي[2] . وإذا عدنا إلى تلك الاعتبارات الثلاثة الرئيسية ، مجتمعة ومجملة ، فإننا نجد أنها تقدم لنا المسوغات التاريخية والتراثية الضرورية

---

١) طيب تيزيني : الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً . ومن اللازم ، هنا ، أن نشير إلى أن هنالك بعض الخلاف بين بعض الباحثين حول الأصول التاريخية للفرقة الآريوسية . فادمون رباط ينظر إليها من حيث هي «البدعة التي ابتكرها الكاهن آريوس ، في الاسكندرية ، وكان من أصل ليبي ، وذلك في القرن الرابع» . (ادمون رباط : المسيحيون في الشرق ـ نظرة سريعة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨) .
ذلك التعارض بين الموقفين المومى إليهما ، إذا وضعنا في اعتبارنا المنطلق المنهجي التاريخي والتراثي

٢) يكتب المطران جورج خضر حول عراقة التاريخي المسيحي العربي وتنوعه البنيوي والوظيفي ما يلي : «ما يؤهلنا حقاً أن ننعت المسيحية بالعربية هو أن كل فرقها بلا استثناء منذ ألف سنة ونيف كتبت بالعربية ، وكتاب Graf بالألمانية : (تاريخ الأدب المسيحي العربي) ، يورد أسماء الكتب المسيحية التي وضعت بالعربية عند الاقباط والسريان والنساطرة والروم والموارنة وهي ألوف =

للوصول إلى أمر ذي أهمية منهجية بارزة ، حقاً ؛ ذلك هو أن تاريخ المسيحية منذ القرن الرابع ، تحديداً ، أي منذ تحولها الى ايديولوجيا الدولة السائدة في المجتمع الامبراطوري الروماني ، عاد ليصبح ـ في حقله الجغرافي والديني المشكلي ـ ظاهرة شرقية في الكثير من حلقاتها وتوجهاتها الأساسية الكبرى . وقد برز ذلك ، خصوصاً وبأشكال حادة وناضجة ايديولوجياً وربما كذلك تنظيمياً ، في الفرق الثلاث المسماة آنفاً . ان ذلك التحول يضع يدنا على مسألة ذات خصوصية هامة ؛ تلك هي تغلب الوضعية الداخلية في المناطق الشرقية ، أخيراً وبصور واضحة ، على محاولات الأغرقة والهلينة التي أخضعت المسيحية لها إبّان تحولها إلى دين شمولي في نطاق الامبراطورية الرومانية ، ومن ثم عبر مرورها بالاقنية الرواقية والافلاطونية الجديدة .

من هنا بالذات ، كانت ضرورة البحث في تلك الفرق عمقاً وسطحاً من الموقعين المنهجيين التاليين : الأول ، الذي تظهر فيه سياقاً تاريخياً وتراثياً ، أي حدثاً تاريخياً يستمر ويمتد تراثياً في نطاق المراحل التي مرت بها ؛ والثاني ، الذي تتبلور فيه وتبلغ مرحلة النضج بصيغة لاهوتية منظمة منسقة ، أي بصيغة ما أطلق عليه «اللاهوت المسيحي» أو «علم الكلام المسيحي» ؛ هذا بالاضافة إلى أن البحث في الفرق المذكورة من شأنه أن يقود إلى النفاذ لبعض الأوجه الرئيسية أو الثانوية في اللوحة العقيدية للكنيسة «الأم» نفسها ، وذلك انطلاقاً من أن الأمر ـ على هذا الصعيد ـ لم يقتصر على التأثير والتأثر من طرف واحد ، هو كون الطرف الكنسي السلطوي المؤثر والطرف المعاصر المتأثر . ان ما أطلقنا عليه ، في صفحات سابقة ، «القراءة المركبة» للنصوص يبرز هنا بمثابته تأكيداً على أن طرف المعارضة اسهم ، بشكل أو بآخر ، في تكوين النسق العقيدي الكنسي الرسمي تكويناً تم بطريقة السلب ، أي من موقع كون هذا النسق كان عليه أن يرد على الآخرين وينفعل بمواقفهم ويتبنى شيئاً منها ضمناً على الأقل . ولعلنا نقول ، اننا حتى لو أغفلنا

---

مؤلفة ، ولكنها لم تنشر . وإن كشفها جميعاً ليظهر بأن العربية لم تأب أن تتنصر وان الحضارة العربية ستكتب كتابة جديدة إذا نشرت هذه الكنوز أكان هذا من حيث البلاغة والشعر والفلسفة والعلوم» . (المطران جورج خضر: المسيحية العربية والغرب ـ ضمن: المسيحيون العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤) .

ذلك ، لا نستطيع ان نغض النظر عن أن العقيدة الخارجية (الهرطقية) كانت ـ في مناوأتها للعقيدة الكنسية الرسمية ـ تملي عليها ـ بدرجة أو بأخرى ـ بعض أنماط الرد والمقارعة والمقاومة . وهذا ، كما هو بين ، أمر ذو أهمية منهجية تقود إلى الكشف عن الكثير من الأوجه والجوانب البنيوية والوظيفية في اللوحة العقيدية الرسمية بصفتها (أي الأوجه والجوانب) حصيلة الفعل التضادي المشترك بين هذه الأخيرة من طرف ، وبين اللوحة المعارضة من طرف آخر .

هاهنا ، نواجه مسألة البحث في كوامن وخلفيات الفرق الهرطقية الثلاث بمثابتها (أي المسألة) أحد المداخل إلى تلك العلاقة البنيوية ـ نسبياً وجزئياً ـ بين كلا الفريقين المنوه بهما . وهذا يدعو إلى القول انه في سبيل القاء ضوء كشاف على العوامل والأسباب والحوافز الكبرى والجزئية التي كمنت وراء نشوء تلك «الهرطقات» الثلاث ، يجدر بنا الذهاب بعيداً باتجاه البحث في العلاقات الاقتصادية والسياسية ، التي تبلورت وبرزت بين سورية ومصر من طرف ، وبين الحكومة المركزية في القسطنطينية بالعهد البيزنطي من طرف آخر . إذ أنه من شأن ذلك أن يحدد الخلفية غير المرئية ـ في كثير من الأحيان ـ التي دفعت بالخلافات العقيدية الدينية الى فوق بين ذينك الفريقين . أما المرحلة التاريخية التي تبرز على هذا الصعيد ، فهي تلك التي تنحصر في القرنين الرابع والخامس ، تحديداً ؛ وهما عصران شغلا مكاناً مضطرماً ملتهباً من التاريخ المسيحي اليسوعي . بيد أن بلوغ هذه المرحلة كان قد تم بعد المرور بمرحلتين أخريين سابقتين كان لهما ـ مع هذه الأخيرة ـ أهمية خاصة بارزة في تحديد مصائر التطور التاريخي والتراثي للمسيحية اليسوعية .

فبعد أن أخذت المسيحية المعنية تظهر كما لو أنها تحولت وانحرفت عن مراحل نشوئها الأولى المتسمة ـ ضمن ما اتسمت به ـ بخصائص الفكر الشرقي القديم ، مع الحفاظ على ما يمنحها حداً ضرورياً من خصوصية الشخصية النسبية ، داخلةً بذلك في نسيج العالم الروماني الهليني وممتزجة من ثم بالأفلاطونية الجديدة والرواقية ، نقول ، بعد أن فعلت ذلك ، عادت ـ ثانية وضمن ظروف مستجدة متقدمة بمعنى أو آخر ـ لتبرز بصيغ شرقية عامة . وهي اذ فعلت ذلك ضمن الشرط الاجتماعي المستجد ، فإنها افصحت عن أحد أهم مكوناتها العقيدية الراسخة متمثلاً بذلك الفكر الشرقي القديم ، وببعض جوانبه الرئيسية على نحو خاص . ومن هنا ،

نلاحظ أن المراحل الثلاث المنوه بها والتي طرأت على الحياة الدينية المسيحية اكتسبت سماتها الرئيسية العامة عبر ثلاث سمات متتامة تتاماً تضايفياً في الحقل المعني ؛ تلك هي الجغرافية أولاً ، والاثنية ثانياً ، والعقيدية البنيوية ثالثاً . ولا ريب انه كان للعوامل السياسية والاقتصادية دور فاعل على هذا الصعيد . فلقد انقسمت الامبراطورية الرومانية إلى شطرين كبيرين انقساماً شغلت فيه الحلقات السياسية والاقتصادية مكاناً بارزاً بروزاً متزايداً ومتصاعداً ، بحيث ظهر الشطر الشرقي البيزنطي بمثابته محوراً هاماً وفعالاً بصور ملحوظة في اطار ميزان القوى السياسي العالمي ، في حينه .

ولقد كان على مصر وسورية ان تخضعا للسلطة البيزنطية خضوعاً واسعاً يشمل الحقول الاقتصادية والسياسية والدينية . ومن موقع هذا الخضوع على صعيد تلك الأنشطة الثلاثة الهامة ، استطاعت بيزنطه أن تمارس دور المضطهد الكبير إزاء تينك المقاطعتين الملحقتين بها . فلقد ظلت محافظة على كونها عاصمة للامبراطورية الرومانية الشرقية فترة مديدة استمرت من عام ٤٠٠ حتى عام ١٥٠٠ . وطوال هذه القرون العديدة ، قامت بيزنطة بدور «المركز» الاقتصادي والسياسي والديني بالنسبة إلى «الهوامش» ، أي المقاطعات . أما السياسة الاقتصادية فكانت قد تحددت بممارسة الاستغلال حيال هذه المقاطعات ، وذلك بصيغة فرض ضرائب متصاعدة عليها ، وبانتزاع السلطات الأساسية السياسية الاقتصادية وغيرها منها . وقد نيطت مهمة جبي الضرائب إلى موظفين شرسين ونهمين كانوا يلحقون بالفلاحين والحرفيين اشكالاً متعددة وقاسية من الأذى والبؤس .

ويبدو أنه فقط بدءاً من مطالع القرن الخامس كانت سورية ومصر قد دخلتا ، بصورة أولية وعامة ، في عالم الدين الجديد ، المسيحية اليسوعية ، بحيث اصبح ينظر إليهما ، على الصعيد الديني العقيدي ، على أنهما بلدان مسيحيان . وهذه الفترة نفسها من الحكم البيزنطي هي الوحيدة في تاريخ البلدين المذكورين التي برزا فيها بتلك الصفة «المسيحية»[1] . من هنا ، كان هذا الوضع العقيدي الديني ،

---

١) انظر حول ذلك: فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

الذي اتسم بكونه امتداداً لنظيره في بيزنطة (القسطنطينية) ، تجسيدا مضمّنا ومرمزا للوضع الاقتصادي والسياسي في ذينك البلدين ، ذلك الوضع الذي كان ، بدوره ومن طرفه ، خاضعاً لنظيره في المركز الامبراطوري .

في إطار تلك العلاقات من التبعية المركبة ، تبلورت وتعاظمت عمقاً وسطحاً حركة المقاومة والمعارضة الجديدة ، التي صاغتها الشرائح المستنيرة والمنفتحة سياسياً وايديولوجياً ضمن الطبقات الاجتماعية في سورية ومصر . فهذه الشرائح وجدت نفسها في شكل من أشكال التحالف التلقائية مع الجماهير الفقيرة والمفقرة ضمن تيار من الاستغلال والاضطهاد من قبل السلطة الامبراطورية وممثليها في المقاطعات التابعة[1] . وقد كانت تلك المقاومة ذات وجهات ومطامح اقتصادية وسياسية اقترنت - وظيفياً ايديولوجياً - بأشكال وصيغ متعددة من المقاومة العقيدية الدينية ، التي وصلت ، في حالات عديدة ، الى حدود الهرطقة والزندقة ، بالاعتبارات الكنسية المهيمنة واستحقت - من ثم - التحريم أو القطع أو المجاهدة بالسيف .

---

١) نشير هنا ، فقط ، إلى ما حدث في انطاكية عام ٣٨٧ ، لكي نقدم واحدة من الصور الغزيرة التي أخذت تنتشر انتشاراً واسعاً في ارجاء الامبراطورية . فلقد ثار سكان هذه المنطقة الهامة «على الامبراطور تواد وسيوس بسبب زيادة الضرائب وفي ثورتهم انتشروا في المدينة يصيحون يا للخراب ، يا للداهية الدهياء وأخذوا يجدفون على الملك وأسرته وحطموا تماثيل الملك والملكة وشدوا بعض هذه التماثيل بالحبال وأخذوا يجرونها في الشوارع وفي الأوحال والأقذار . ولكن ما لبثوا أن عادوا إلى وعيهم واعتراهم خوف شديد من سوء العاقبة واقتصاص الملك منهم وازداد هلعهم عندما تعقبهم رجال الحكومة فانتشروا رجالاً ونساء ، شيوخاً واطفالا في الشوارع والبراري والجبال مذعورين هاربين من غضب الملك وقوى الأمن . وكثر العويل وولولة النساء وانطراحهن على أقدام الجنود طالبات الشفقة عليهن وعلى أولادهن وازواجهن . وجلس القضاة خمسة أيام متتالية يصدرون الأحكام بالعذاب والسجن والاعدام وضبط الأموال والممتلكات على العديدين من الأبرياء وغير الأبرياء . وبلغ الأمر إلى توادوسيوس الملك فأرسل مندوبين من قبله إلى انطاكية وهما القائد هليكوس والوزير قيصاريوس . عمل هذان على تنفيذ الأحكام فأستاقا مع الجند جماهير المحكومين لتنفيذ الأحكام فتصدى لهما الناسك مكدونيوس وقرعهما لتحطيم البشر وقتلهم وهم صور حية للاله الحي ، لأنهم حطموا تماثيل من نحاس وهي صور ميتة لبشر مائتين» .

وتتابع الصورة لنتبين أشكال التعقيد التي كانت تخترق الصراعات بين السلطة والجمهور . من هذه الأشكال على سبيل المثال ، تمييع تلك الصراعات من خلال «عفو الملك أو الأمير أو

وجدير بالاهتمام المخصص الانساق الوظيفية التي اكتسبتها تلك الفرق (الحركات) الثلاث في مجرى ظهورها ومجادلتها للكنيسة المركزية وإعلان الحرب عليها بكل الأشكال والوسائل الممكنة والمتاحة. وقد تعززت تلك الانساق من خلال ردود الفعل العنيفة، في غالب الأحيان والأحوال، التي أبدتها الكنيسة المعنية حيال الفرق المذكورة. فلم يكن بوسع القيّمين على الكنيسة «الأم» أن يتسامحوا بالمسائل «الخطيرة»، التي ابتدعها الهراطقة الجدد وعملوا على نشرها في صفوف الشعب، ومن ثم على تحويلها الى مواقف تنظيمية وسياسية وقتالية تقود إلى تصديع وحدة الكنيسة وما وراءها من مصالح مشخصة. ذلك لأن من شأن مثل هذا التسامح إن لُجِئ إليه أن يضع القيادة الدينية المقدسة (بسببٍ من عِصْمتها) موضع شك وتشكيك؛ كما من شأنه أن يضع موضع التساؤل والخطر الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تتمتع بها تلك القيادة والطبقة الاجتماعية التي تنطلق منها. وهذا قد يؤدي، في نهاية المطاف أو في سياقه، إلى الهجوم عليها (الامتيازات) وعلى الكنيسة نفسها، كما حدث في حالات ليست قليلة.

لقد كان من نتائج ذلك المترتبة عليه (ومن مقدماته أيضاً) أن نشأت في سورية، مثلاً، حركة دينية وفنية قوية ذات شخصية تؤكد على استقلاليتها الدينية ـ وضمناً الفنية الدينية ـ حيال ما يوازيها في القسطنطينية. وهذا يشير إلى أن «المعارضة» أخذت تكتسب أبعاداً متعددة أوصلتها، بعد حين، إلى أن يكون لها عالمها الخاص المناوىء والمنافس للعالم الكنسي الرسمي. ومن ثم، لم يعد

---

= الضابطة عن المتمردين، ومحاولته جلبهم الى صفوفه: «وكان ذهب إلى القسطنطينية فلابيانوس اسقف انطاكية وناشد الملك قائلاً: (اني لست فقط رسول شعب انطاكية بل ايضاً سفير الله اتيت باسمه أنبئك إن غفرت للناس سيئاتهم وهفواتهم غفر لك أبوك السماوي خطاياك... تذكّرن ذلك اليوم الرهيب حين نلتزم جميعاً أن نؤدي حساباً عن أعمالنا.. فبمثل ما تحكم الآن يحكم عليك. ان سائر السفراء يمثلون أمامك بالذهب والهدايا أما أنا فلا أقدم لك إلا شريعة يسوع المسيح والمثل الذي اعطانا على الصليب...). فأجاب توادوسيوس: (إن كان يسوع ربنا قد صار لأجلنا عبدا واسلم نفسه ليصلب وإن كان سأل أباه المغفرة لصالبيه فكيف اتجاسر ان لا أغفر لأبنائي). وهكذا ارسل الملك امراً معجلاً بالعفو الشامل». (الأب بطرس ضو: تاريخ الموارنة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٢٦ـ ٢٧).

الحديث وارداً عن مجرد «ردود فعل» عنيفة أو خفيفة تجسد تلك المقاومة ، بقدر ما غدا ضرورياً أن نتحدث عن بناء آخذ في التكامل باتجاهات متعددة تعدد المواقف التي اتخذتها المعارضة من ذلك العالم الكنسي في بادىء الأمر ، ثم وفق المثل العليا التي اخذت المعارضة في وضعها وتنسيقها لمجموعاتها لاحقاً والتي اكتسبت بعض الاستقلالية إزاء المهمات المباشرة التي كانت تواجهها (أي المعارضة) .

وقد أسهم في تدعيم وتعميق الموقف «ان رومة كانت تنظر بعين العطف إلى هذا الميل الاستقلالي في سوريا وتناصره لأن رومة إذ ذاك بدأت تزعجها منافسة القسطنطينية»[1] . وعلى ذلك ، يمكن القول بأن عناصر «أخرى» كانت تبرز بين الحين والآخر بمثابتها عوامل دفع وتحفيز لقوى المعارضة . وحيث كانت تلك العناصر تنطلق من عدو المعارضة ، فقد كان في ذلك مناسبة لتقوية المواقع الخاصة واستغلال التناقضات بين الطرفين المتعادين . ولكن الى جانب ذلك ، كمنت في العملية نقاط ضعف تمثلت في أن العداء بين العدوين المعنيين (رومة والقسطنطينية) لم يكن جذرياً ، بحيث أن تكوين استقلالية المعارضة كان معرضاً للخطر حينما كانت تبرز تحالفات بين الحين والآخر بين العدوين موجهة ضد اعدائهما المشتركين : الخوارج . يضاف إلى هذه الوضعية اضطرار فرقاء من المعارضة إلى تقديم تنازلات في حالات معينة إلى أحد الفريقين الكبيرين المتعاديين لقاء بعض الحماية والدعم اللذين يلقاهما منه ازاء الفريق الآخر . ولاشك ان هذا وذاك اسهما ، بأشكال مباشرة وأخرى غير مباشرة ، في التدخل بنيوياً ووظيفياً بحركة المعارضة ، مما اضعفها - باعتبار معين - وأفقدها ، للمدى البعيد وبهذا الحد أو ذاك ،

---

١) الأب بطرس ضو : تاريخ الموارنة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٥ .
وجدير بالتنويه ، هنا ، ان النزوع الديني والفني الذي ظهر بسورية في تلك المرحلة (بدءاً من القرن الرابع وانتهاءاً بالقرن السادس) كان تعبيراً عن الطموح الى الاستقلال - بمعظم اعتباراته - عن القسطنطينية ، المضطهد النهم لـ «هوامشه» من المقاطعات . وفي ضوء هذا ، «يمكن القول - مع بطلر - ان نهضة في الفن والهندسة احدثها . . . المهندسون السوريون في الجيلين الخامس والسادس مظهرين درجة بارزة من الاستقلال تجاه أي تأثير من عاصمة السلطنة البيزنطية . هذا الطراز المستقل والغض نما وتطور حتى انقصف فجأة في أوائل الجيل السابع» . (ضمن : المرجع السابق ومعطياته - ص ٤٣) .

شخصيتها المستقلة ؛ اضافة الى الاضطراب والتشوش اللذين يترتبان على هذه الوضعية في صفوف المعارضة ، بحيث قد يحدث كثيراً من الأحيان أن تفقد مواقف بعض اطراف المعارضة «مواقعها المعارضة» لتتحول إلى ركب السلطة هنا أو هناك . وينبغي الا يغيب عن ذهن الباحث ما يحدث ، عادة ، في مثل هذه الحال : تدخل الكنيسة الدولتية والدولة الكنسية لتعميق وضعية الاضطراب والتشوش تلك ليس فقط في صفوف المعارضة ، وانما كذلك على صعيد الفئات الأخرى ، التي قد تكون خارج الدائرة الايديولوجية المباشرة ، الرسمية وغير الرسمية .

ان المسيحية اليسوعية التي أنجزت ارهاصاتها الأولى في فلسطين ، الجزء الجنوبي من سورية الطبيعية ، واكتسبت اسمها وهويتها في انطاكية ، أي الجزء الشمالي من هذه الأخيرة (سورية) ، لم تستطع - رغم تلك الجذور والحوافز التاريخية التراثية - أن تتحول إلى ظاهرة كبرى مهيمنة فيها حتى القرن الرابع . ان وجه الطرافة الدينية العقيدية والتاريخية التراثية في هذه الوضعية يكمن في أن «الوثنية الكنعانية» ظلت ، هنا وعلى هذا الصعيد ، تمثل - الى فترة مديدة - أفقاً فعالاً ناهضاً ، أي دنيوياً بناءً . فهي - في ظهورها الوثني وباطنها التوحيدي - قامت ، كما لاحظنا في مواضع متعددة من هذا الكتاب ، بمهمات التصدي للتوحيد اليهودي اليهوي المغلق إتنياً ودينياً عقيدياً ؛ واسهمت ، من ثم وجزئياً ، في عملية التمكين لاندماج اليهود العبرانيين في الحياة الاقتصادية والاجتماعية الكنعانية ، رغم المحاولات الكبرى التي بذلها الكهنوت اليهوي والمضادة لذلك . (وقد سبق أن عالجنا هذه المسألة وما يتصل بها في فصول سابقة من هذا المبحث) .

ومع نشوء المسيحية اليسوعية كان لها ، مجدداً وبصيغ متميزة تستجيب للمعطيات المستجدة ، موقف هام ازاء العالم الجديد ، «المسيحي اليسوعي» ، وإن كان ذلك قد تم على نحو ضمني على الأقل في مراحل متقطعة من التاريخ المسيحي . واذا كان الحديث عن «الوثنية» قد بلغ العمق المسيحي ، بعد التعرض لها بعلاقاتها السلبية مع اليهودية اليهوية ، فانه يغدو من مقتضيات واقع الحال التاريخي والتراثي أن نوسع دائرة التقصي لتلك الوثنية ، بحيث تشتمل - اضافة الى الحقل الكنعاني - على الحقل الذهني الشرقي عامة ، والمصري منه بصورة خاصة ؛ نظراً إلى أن هذا الأخير يبرز واضحاً في الموروث المسيحي اليسوعي اللاحق ؛ بل نكاد نقول ، انه

يدخل عمقاً وسطحاً في بنية هذا الموروث وفي ما ولـده من امكانـات واحتمالات وآفاق .

فالحديث عن مصر ، في هذا المجال البالغ الحساسية والرهافة التراثية ، ينطلق من أن «الوثنية» ـ وهذا هو وجه المفارقة المثيرة تراثياً واجتماعياً ـ مارست ، هنا أيضاً ، دوراً ملحوظاً في تأخير إحداث تأثير واسع للمسيحية فيها حتى القرن الخامس . وكما ميزنا ، على صعيد سورية ، بين الوثنية «ظاهراً» والتوحيد «باطناً» ، يتعين علينا أن نفعل الشيء ذاته بالنسبة الى مصر (بالطبع مع الأخذ بعين الاعتبار الدقيق الوضعية المشخصة المتمايزة هنا كثيراً أو قليلاً عن مثيلتها في سورية) . ولكن الذي حدث فيما بعد ، أي بدءاً من القرن الخامس ، كان ذا دلالة كبيرة بخصوص مصائر «الوثنية» تلك في مصر وسورية من طرف ، والمسيحية في هذين البلدين من طرف آخر .

ان ماحدث هناك لم يكن انتصاراً للمسيحية عن طريق التغلب على تلك «الوثنية» وإقصائها من مجالها الحيوي عبر صراعات طويلة أو قصيرة معها . لقد كان الأمر غير ذلك . انه سلك طريقاً أخرى اكثر «حذاقةوعمقاً» . فالصيغةالتي تمت فيها تلك العملية ظهرت من حيث هي تمثل لها (للوثنية) وتجاوز وابتلاع . ويمكن ان نتحدث ، هنا ، عن عملية اعادة بناء للوثنية المصرية الاسطورية اعادة بنيوية ووظيفية ، بحيث قاد ذلك إلى العمـق ، أي إلى تأهيلهـا و «توضيبهـا» وفـق الاحتياجات والمقتضيات الجديدة (المسيحية اليسوعية) . واذا اقتربنا اكثر من الموقف وعايناه مشخصاً في سياقه التاريخي التراثي ، استبان لنا أن ما تم على هذا الصعيد ـ على مستوى البلـدين المعنيين ، هنـا ـ تجسـد بالانطـلاق من المركّب الأسطـوري التالي ، وهو المتمثل بـ «قيام بعـل من الموت» و «قيام اوزيريس من الموت» ؛ كما تجسد بدفعه باتجاه تصور «قيام المسيح يسوع من الموت بعد الصلب» . وهذا يشير الى أن الموقف استكمل شخصيته عبر حدّين اثنين حُوّلا إلى واحد . ولابد أن يكون قد لفت نظرنا ذلك التحول الذهني ، الـذي استتبـع ـ في ثمرتـه الأخـيرة (المسيحية اليسوعية) ـ وجود وضـعية اجتماعية واقتصـادية وسياسية وثقـافية متميزة ، إلى حد نوعي ، عن تلك التي وجدت في المجتمع المصري القديم الباكر ومثيله السوري .

ومن موقع التعيين والتخصيص ، يتضح أن الوثنية السورية والمصرية تحولت باتجاه تكوين أحد المبادىء الكبرى للمسيحية الخلاصية (اليسوعية) ، ألا وهو «القيامة يومَ الدينونة» . ونستطيع ان نتصور ، بكثير من الدهشة وحتّى التوقع ، ماالذي سيبقى من تلك المسيحية إذا ما جردت من ذلك المبدأ . فالاحسان إلى المؤمنين والقصاص من الأشرار أمران اثنان لوضعية مسيحية خلاصية واحدة ، هي حدوث ذلك اليوم ، الذي تعقد فيه المحكمة الربانية العظمى وتحسم المقادير . ولكن مبدأ آخر ، لا يقل خطورة عن ذاك بالاعتبارين البنيوي والوظيفي ، نجده في المسيحية المعنية وقد انطلق إرهاصاً باكراً من جذور تلك الوثنية . انه مبدأ «الثالوث الأعظم» ، أي المبدأ «العقيدي النظري» ، إذا اعتبرنا المبدأ الأول المنطلق «الأخلاقي التبشيري» . وبذلك ، يصح أن نقول ، ان المسيحية اليسوعية تمثل الوريث الشرعي أو وريثاً شرعياً للاسطورية الشرقية القديمة ؛ ولكن دون أن نصل الى القول بكونها امتداداً مستقيم الأبعاد لهذه الأخيرة ، كما يرى بعض الباحثين الذين أشرنا إليهم في سياق سابق .

ان «بعل» السوري هو كذلك ، أي بعل ، لأنه يجسد الخصب . ومن هنا ، كان هو إلهه . فهو يتصل بعشتروت ، الهة الخصب ، أو بالأحرى الهة الخصب على سبيل التلقي (الجنسي الكوني) من بعل ؛ إنه يتصل بها جنسياً وبصيغة تحقيق «الزواج المقدس» . وإذ يتم زواجهما الميمون (من اليُمن أو البركة) ، فان الحصيلة التي تنجم عنه تتمثل بإحداث الخصب الجنسي الطبيعي والبشري . ان تلك الثلاثية العائلية (بعل وعشتروت والناتج عن التحامهما جنسياً) هي ، من جهة كلّيتها وعموميتها ، أحادية الطابع ، وتجسد الفعل الطبيعي الزراعي الزراعي في المجتمع الزراعي الكنعاني . والأمر نفسه نواجهه - بالصيغة العامة الاجمالية - في الوثنية الاسطورية المصرية . هاهنا ، تكون حيال الثلاثية العائلية ، أيضاً ، ثلاثية «ايزيس واوزيريس وحورس» ، تلك الثلاثية التي تكاد أن تكون - في مراحل لاحقة من نشوئها - قد شكلت موروثاً مشتركاً وعاماً لمجموعة كبرى من المعتقدات الاسطورية والدينية لدى شعوب متعددة في الشرق والغرب . فبحسب هذه الاسطورة ، يشكل موت اوزيريس حافزاً خلاّقاً وعملاقاً لايزيس الزوجة «الوفية» في مساعدته على «القيام» من الموت و «العودة» إلى الحياة لاخصابها مجدداً . وهذا يجد

تحققه ، حيث يوطد حورسُ الابن العزمَ الأكيد (والناجح حتماً وفق آلية الثلاثية المعنية) للانتقام لأبيه المسفوح دمه القاني في النيل على يد عمه القاتل . أما عملية الانتقام هذه ، بما تنطوي عليه من حلقات وسيطة وتصاعد درامي في الموقف ، فهي الطريق «المقدسة والضرورية» لعودة الخصب والاخصاب . وبصيغة أخرى يمكن القول ، ان جدلية الثالوث هذا لابد وان تنتهي الى «النهاية السعيدة» الكبرى ، التي من شأنها أن تكون مولداً لـ «ملكوت جديد» يبتلع ماقبله ويجبّه ويتجاوزه إلى صيغة قصوى تجسد «الخلاص الكلي» .

إن ذلك كله يضعنا ، مباشرة وعلى نحو ملفت ، أمام ما أشرنا إليه فيما سبق ، وهو ان المسيحية اليسوعية وإن تأخرت في الظهور التاريخي الباكر (مرحلة ماقبل الميلاد الى مرحلة مابعده) ، من حيث هي كذلك ، في سورية ومصر ، فإنها لم تجد نفسها أمام ضرورة الدخول في شكل من أشكال الصراع حول مبدأيْ القيامة والثالوث ، وكذلك حول مبدأ الخلاص . لأن هذه جميعاً جرى تمثلها من قبل تلك مرتين ؛ أولاً ، في طور نشوئها (أي المسيحية المعنية) ، بحيث يمكن القول ـ وهذا ما أتينا عليه في موضع سابق ضمناً وإفصاحاً ـ بأنها مثلت ، على هذا الصعيد ، وريثاً تلقائياً شرعياً للاسطورية الشرقية (العربية) بمبادئها تلك الثلاثة ؛ وثانياً ، حين دخلت سورية ومصر في المرحلة المحددة آنفاً ، حيث وجدت نفسها أمام المبادىء إياها وقد تلفعت بكثير من التصورات والأفكار وكذلك الأوهام ، التي استجدت على صعيد التطور العقيدي والثقافي عموماً في البلدين الشرقيين العريقين .

ان الصراع ، أو ما يقترب منه ، الذي كان على المسيحية اليسوعية أن تخوض غماره حين دخلت سورية ومصر ، دار حول وجود الأوثان . بيد أن هذا الأمر نفسه لم يستمر طويلاً ؛ لأن المسيحية ذاتها اتخذت منه ، شيئاً فشيئاً وبخطوات وئيدة وواثقة ، موقفاً يتسم بالقبول الضمني أولاً والصريح المعلن عنه لاحقاً . وقد ظهر ذلك ، خصوصاً وعلى نحو سيلفت الانتباه في اطار التطورات اللاحقة ، على صعيد الفن الايقوني[1] . بل يمكن القول ، انها اسهمت ، بجد اقترب من مرحلة التنظير

١) يلاحظ فيليب حتي ، بحق ، ان «سوريا كانت ينبوعا للفن المسيحي . . . (و) كان المسيحي الشرقي ينشد في فن الرسم والنحت والبناء ، التجديد والابداع وسيلة للتعبير وهو في معزل عن مؤثرات الأشكال الاغريقية ـ الرومانية الفنية التقليدية . . . فقد بدأت تظهر صور وايقونات

العقيدي ، في انعاش هذا الفن وفي منحه ابعاداً وآفاق جديدة لم يكن قد شهدها من قبل . وقد نقول بأن عالمية (أممية) المسيحية اليسوعية وجدت أحد أشكال تعبيرها الفني الكبرى في النزوع الايقوني المتعاظم ، بحيث يصح التنويه بأن هذا النزوع غدا شكلاً اكبر للدخول إلى عالم المسيحية إياها . بل لعلنا نقول ، ان هذا العالم اختزل ـ في عصور لاحقة وبدأ بيد مع تعاظم هيمنة البيروقراطيةالدوغمائيةفي «الكنيسة الأم» ـ بنوع من الطقوسية التي مثلت الايقونية روحها وآليتها الرئيسية .

ونود الاشارة إلى أن الاهتمام بالايقونات غدا ، إضافة الى ذلك ، الوجه الشعبي للتعبد المسيحي الخلاصي . فسقوط يسوع المسيح الخلاصي تحت وطأة المؤسسة الكنسية الحبْرية احدث دوياً هائلاً في الأوساط الشعبية المتعطشة للخلاص . لقد تحول إلى ما يقترب من البديل عن ذلك المسيح ، حيث عمل المؤمنون المحبطون والمخيبو الآمال على أن يصنعوا مسيحهم أو مسحاءهم بصيغة الايقونات التي تعايشهم وتبقى قريبة منهم ، يتأملونها ساجدين ليلَ نهار ، باحثين في عيونها عن بارق أمل وعزاء ، أمل في «الخلاص» يوماً ، وعزاء لهم في كربتهم المستديمة والثقيلة الظلال . ان هذه اللحظة من لحظات التحول المسيحي تضعنا ، ثانية ، أمام ما كنا قد واجهناه من آلهة صغيرة ومتعددة تعدد الأفراد في الشرق العربي القديم .

وثمة نقطة على غاية الأهمية والدلالة الوظيفية على صعيد النزوع الايقوني المعني هنا ؛ تلك هي أن الاهتمام بالايقونات الذي شجعته الكنيسة الرسمية ونشطته وابرزته في حياتها الداخلية وحياة جمهور المؤمنين ، عاد ليمارس دوراً مناوئاً لهذه الكنيسة ، حيث دخلت الايقونات العالم المسيحي الشعبي ومارست فيه دور الآلهة الحميمية الخاصة . ولكن إذا كان الأمر قد حقق هذا الموقف التحولي الملفت حقاً ، فإنه ظل محدوداً بحقلي الخاص والفردي . وهنا ، عادت الظاهرة الايقونية لتلتقي مع الكنيسة البابوية من خلال سحق كل عام ومشترك خارج هذه الكنيسة . لقد كان هنالك ادراك كنسي عملي بأن تخصيص يسوع المسيح وتفريده عبر الايقونة من شأنها

= للسيد المسيح ، أوالعذراء ، أو لأحد القديسين» . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١) .

أن يمنحا المؤمن قدرة جديدة على التماسك الذاتي الداخي ؛ ولكنهما ـ في نفس الحين وباعتبار أهم ـ عاجزان عن المسّ «بالشرعية الكلية» التي تحوز عليهـا الكنيسة ، الممثلة العظمى لجسد المسيح الكلي العمومي .

ان المعارضة كسبت ، ولاشك ، وأثْرت من الظاهرة الايقونية ؛ ولكنها لم تستمد قدرتها الرئيسية منها ، بل من الروح المسيحية الجماعية التي بلورتها من موقع المخلص الجماعي لـ «الأمم» ، أي «الأمة المسيحية» ؛ إضافة إلى ذلك ينبغي التنويه بأن الظاهرة المذكورة كانت ـ في ظروف معينة خصوصاً أثناء فترات القنوط واليأس والاخفاق.التي كانت على كل حال كثيرة وغالبة في معظم الأحيان ـ تقف عائقاً أمام جماعية الخلاص ، التي تنادي بها المعارضة المكونة من المراطقة وحلفائهم .

ولكن وفي كل الأحوال ، يبقى القـول صحيحـاً بأن انتشـار تلك الظاهـرة الايقونية في سورية ، مثلاً وكواحد من بلدان الشرق العربي ، انطوى على دلالة ايديولوجية سياسية وسيكولوجية كبرى تمثلت بالعزوف ـ السلبي غالباً ـ عن الكنيسة الرسمية ، وبالاحتجاج على ممارساتها القمعية الاقتصادية المالية والسياسية والدينية وعلى توجهاتها المنطلقة من الهيمنة المطلقة على «الآخـرين» . ومـن ثم وبنـاء على ذلك ، فانه ذو شأن دالّ أن يمنح البحث التاريخي أهمية خاصـة ومتميزة لظهـور وبروز «الأيقونية» في الوسط المسيحي الرسمي والشعبي كليهما وعلى حد سواء ، وإن بوظيفية مختلفة لدى الفريقين .

ان فن «الرسم والنحت والبناء» ، الذي عمل المسيحي الشرقي على تطويره وإدخاله في أخص خصوصياته الحياتية اليومية ، ظهرت فيه لحظتان اثنتان خطيرتا الشأن على صعيد ما نحـن في سبيل البحـث فيه . اللحظـة الأولى تمثلـت برفض المؤثرات الفنية الاغريقية الرومانية ، كما أشار إلى ذلك ـ بحق ـ فيليب حتي . وقد كان لهذا الموقف نتائج يمكن ادخالها في دائرة الرفض لعلاقة الهيمنة الفنية الثقـافية القائمة بين سورية ومصر من طرف والقسطنـطينية وروما من طرف آخـر . أما اللحظة الثانية فقد جسدت مطامح الفرقاء المتعددي الاتجاهات في هذين البلدين الى بنـاء شخصية وطنية تقـدم البـديل عن تلك التـي عمـل شطـرا الامبراطـورية المذكوران ، توّاً ، على بلورتهـا بمـا يستجيب ـ على نحـو أو آخـر ـ لمصـالحهما

واحتياجاتها في البلدين المعنيين عموماً . ولابد أن نرى في اللحظتين المذكورتين شكلاً هاماً أهمية كبرى من أشكال المقاومة التي برزت في أوساط المعارضة الدينية السياسية للكنيسة السلطوية في روما والقسطنطينية . وبهذا الاعتبار ومن موقعه ، يمكن القول بأن الوعي الديني السياسي لأوساط المعارضة المعنية نهل الكثير في عملية تكونه وبروزه من تينك اللحظتين ؛ بل لعلنا نقول ، ان ذلك الوعي تمثل ـ أساساً وعلى نحو خاص ـ في مواقف عملية ونظرية جسدت اللحظتين المذكورتين .

ان مجمل ما أتينا عليه في نطاق المسألة الأخيرة من شأنه أن يقودنا إلى الحصيلة المبدئية التالية ، وهي ان المسيحية اليسوعية الشرقية ، الخلاصية تحديداً ، عملت على أن تستعيد اندفاعها الوطني والاجتماعي الخلاصي الكفاحي ، حيث وحدت ـ في شخصها وعلى نحو ذي طرافة بنيوية ووظيفية ـ بين «الوثنية التعددية» والتنزيه التوحيدي ؛ أو حيث انتزعت من تلك «الوثنية» القشرة التي أخفت عنصرها التوحيدي الذي اخترقته عمقاً وسطحاً على نحو جُعل منه نسقاً من أنساق ذلك التوحيد التنزيهي ، أو ـ وهذا صحيح ووارد وممكن ـ على نحو جعلت من هذا الأخير نسقاً من أنساق هاته «الوثنية التوحيدية» . وهذا ، من طرفه وبدوره ، يحيلنا إلى قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ، الذي يبرز «الداخل» ـ بمقتضاه ووفق آليته الفاعلة بصيغة ما ـ حاسماً في تحديد مصائره ، حتى لو كان ذلك بالاتجاه السلبي ، أي الذي يقود الى خدمة مصالح «الخارج» ، بشكل أو بآخر .

من هنا وضمن سياق فهم معمق للاتجاهات الرئيسية للداخل (بلاد الشرق ، ونعني بها هنا سورية ومصر) وللخارج (القسطنطينية وروما) ، نفهم لماذا برزت المجادلة الدينية في مصر بأشكال مفصح عنها وبصور اكثر وضوحاً وتميزاً مما حدث في بلدان أخرى ، ولماذا كانت هذه المجادلة تعبيراً دينياً مضمّناً عن واقع الحال المشخص (السياسي والاجتماعي الاقتصادي) في ذلك البلد . ومن طرف آخر وبنفس القدر من الأهمية العقيدية ، ندرك ايضاً لماذا كانت مصر سباقة في إثارة المشكلات الأولى المبدئية لما سمي لاحقاً «علم اللاهوت أو الكلام المسيحي» وفي بلورة سماته الرئيسية على أيدي مجموعة من ممثلي اللاهوت المعارض . وضمن هذا الاطار، يغدو واضحاً الدور المرموق البارز الذي مارسته الاسكندرية ، خصوصاً ، بمثابتها العاصمة الكبرى لذلك «العلم اللاهوتي» ، أي «العلم» الذي أصبح ـ شيئاً فشيئاً ولكن

بوتائر متصاعدة ووطيدة - الشغل الشاغل لكهنة ورجال الدين في ارجاء الامبراطورية ، عامة . وهذا - مجتمعاً ومعمماً وملخصاً - يتيح لنا أن نستخلص الاطروحة التالية ، وهي أن الوضعية الثقافية والروحية في هذه الأخيرة أخذت - في سياق تلك التحولات - تخضع لتأثيرات عميقة ومباشرة متحدرة من الحالة التي احدثها اللاهوت المسيحي «الشرقي» المصري ، وكذلك السوري . ذلك لأن هذا اللاهوت لم يتوقف ، في فعله المؤثر والنشط ، على الحياة الدينية المباشرة ، وإنما كان قد انطلق فاعلاً باتجاهات متعددة تعدد القطاعات والأوجه الاجتماعية الانسانية . وبكلمة يمكن القول ، ان «اللاهوت» المذكور اسهم اسهاماً مباشراً في صوغ المثل والتوجهات العليا للطبقات الدنيا وشرائح من الطبقات الوسطى ، وربما كذلك العليا . وبالطبع ، فإن هذا لم يتم دون عوائق وكوابح انطلقت من المنظومات الروحية والنظرية والمؤسسات السياسية الردعية للكنيسة الرسمية الدولتية ؛ بل كان عليه أن يدخل كثيراً من المواجهات والجدالات والمعارك مع تلك المنظومات والمؤسسات .

ومن الهام منهجياً تاريخياً أن نتمعن وندقق في أشكال التعبير الرئيسية النموذجية عن حركة الاحتجاج والمقاومة ذات الصيغ المتعددة المتواترة مابين العنف المسلح والجدال الديني اللاهوتي والتي اعلنها رؤوس «البدع والهرطقات» الجديدة . إذ أن من شأن هذا الجهد الدرسي الاكاديمي أن يلقي ضوءاً ساطعاً على عملية تشكل «الخوارج» ضمن دائرة الكنيسة الدولتية وخارجها . بيد أنه لا يقل أهمية وحساسية - بالاعتبار المنهجي التاريخي نفسه - أن ندرك أن هؤلاء الخوارج ليسوا هم الذين صنعوا وصاغوا التاريخ المسيحي العقيدي العام؛ ان من فعل ذلك تمثل بأولئك «الدواخل» الذين أمسكوا - عبر القبضة الدولتية الدنيوية والصولجان العقيدي الروحي - بمقدرات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وكذلك وبطبيعة الحال الدينية . وبتعبير آخر اكثر ضبطاً وتحديداً وتشخيصاً يمكن القول ، ان «الدواخل» ، أي ارباب الكنيسة الرسمية ، هم وليس غيرهم ، هم وليس اولئك الذين لبوا الاحتياجات الرئيسية الكبرى للتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والذهني آنذاك ، أي للبنية الطبقية والسياسية والحقوقية والثقافية العامة .

ان ذلك الخط المنهجي في النظر للمسألة ، على أهميته المبدئية ، ينبغي أن

يعمق عبر الوجه الآخر من هذه الأخيرة ، وذلك بالاعلان عن أن الاحاطة المعمقة والكلية ، في حدود امكانات البحث العلمي ، بالوجه الأول المشار إليه آنفاً ، مرتهنة ، هي بدورها وعلى نحو ضروري ، بالاحاطة بآلية التطور على صعيد الخوارج . ذلك لأن الكشف عن الدور التاريخي لهؤلاء يعني ، في أفقه الآخر المقابل والمتمم ، إلى الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية القابعة وراءهم والفاعلة تاريخياً على نحو أو آخر . وجدير بالقول أننا ، هنا ، اذ نتحدث عن «الدواخل» بمثابتها القوة الحاسمة في التطور المسيحي ، فاننا نعني - بذلك - الوجه الذهني العقيدي من هذا التطور . وبتعبير آخر ، نقول بالتمييز بين صنع التاريخ ذهنياً وبين صنعه اجتماعياً انتاجياً . ومن موقع هذا التمييز يغدو التصريح وارداً بأن من لم ينتج التاريخ المسيحي المشخص هو الذي قطف ثماره الانتاجية أولاً ، وهو الذي صاغه نظرياً بالحدود الاجمالية الكبرى ثانياً ؛ مع الاشارة الضرورية إلى أن الوجه الانتاجي المشخص من التاريخ المسيحي وإن كان من صنع «الخوارج» ، أي الطبقات والفئات الدنيا ، إلا أنه لم يكن - في حينه وضمن آليته الجدلية الداخلية - متماشياً مع مصالح هؤلاء المباشرة .

ومن موقع الخاص ، جدير بنا التمعن في أن نمو ظاهرة الخوارج ، أي من سمتهم الكنيسة السلطوية بالهراطقة والزنادقة والجاحدين الخ . . ، كان قد افصح عن نفسه - بصورة عامة - بصراعها من أجل الاستقلال السياسي والديني المؤسسي (الكنسي) وكذلك وبحدود معينة ملحوظة الديني العقيدي عن روما أولاً ، وعن القسطنطينية ثانياً ، وعن كلتيهما مجتمعتين ثالثاً . والملاحظ أن هذه الوضعية تعود إلى مرحلة تاريخية سبقت ظهور الاتجاهات الهرطقية الثلاثة الكبرى (الأريوسية والنسطورية والمنوفيسية) . فلقد واجهنا مواقف من تلك الظاهرة في الكنيسة السورية والكنيسة القرطاجية بصورة واضحة متميزة وبصيغ وصل بعضها الى درجة الصراع المسلح . وهذا ، من طرفه ، يضع أيدينا على وجه هام من أوجه الظاهرة المذكورة ؛ ذلك هو أن المعارضة للسلطة الكنسية تمتد إلى عمق الأوساط الشعبية الفقيرة والمفقرة ، التي عبرت عن موقفها من هذه الأخيرة بأشكال أولية بسيطة وتلقائية ، في عمومها وإجمالها . وما الصيغة المنظمة والمؤدلجة لها - بمقتضى ذلك - إلا امتداداً طبيعياً وذا أفق نوعي لها . ففي عام ٢٥٥ نشأ خلاف حول «معمودية

الهراطقة والجاحدين» ، أي اولئك الذين اخذوا يعملـون على العـودة إلى حظـيرة الكنيسة الرسمية تحت تأثيرات عديدة . في هذه الحال المحددة ، لا يهمنا ما أخذت به الأطراف المتنازعة من آراء ووجهات نظر حول المسألة المعنية ، بقدر ماهو اكثر أهمية أن نلاحظ النزوع إلى الاستقلال في التفكير الديني والممارسة الـدينية لدى القرطاجيين عن رومة . فأمامنا ـ على هذا الصعيد ـ رسالة ملفتة كتبها كبريانوس القرطاجي الى اسطفانوس ، الذي كان على رأس كرسي رومة . في هذه الرسالة ، يعلن الأول للثاني أنه من الضروري أن تحترم الحرية والاستقلالية في فهـم وسـنّ الشرائع الدينية : «نحن لا نريد أن نرغم أحداً على شيء ارغاماً كما أننا لا نرغب في سن الشرائع للغير . فكل رئيس من رؤساء الكنيسة حر أن يدير دفة الادارة كما يرى مناسباً . وهو وحده مسؤول عن أعماله أمام الرب»[1] . فما كان من اسطفانوس الروماني ، اثر ذلك ، إلا أن غضب وهدد باجراء عقوبات رادعة له (لكبريانوس) ولأمثاله من المتجرئين على «عصمـة البابـا وقداستـه» . فالدعـوة الى الحـرية والاستقلالية في «التفكير» عموماً اعتبـرت مسّاً بالشخصية الاعتبارية لـ «الحبر الأعظم» المنوطة به مهمة «تدبير الكون المسيحي» .

ولعله من المواقف المعبرة ببلاغة على هذا الصعيد ماحدث من صراع حاد بين الكنيسة التدمرية المعاصرة لحكم الملكة الشهيرة زينب (زنوبيا) من طرف ، وبـين روما وحلفائها من طرف آخر . فلقد عملت روما كل ما بوسعها لاسقاط اسقف انطـاكية بولس السميساطي (٢٦٠ ـ ٢٦٨) ، الـذي قاومـه «كل من أيد رومـة والحضارة اليونانية الرومانية»[2] . وبما أن هذا الاسقف ، الذي لقي دعماً مباشراً من الملكة زينب ، أبدى آراء حول الكنيسة الأم تشكل خطراً على مصالحها الاجتماعية والاقتصادية والدينية المؤسسية والعقيدية ، فقد انعقد مجمع لاساقفة انطاكية ذوي التوجه الروماني ، اعلنوا فيه ادانتهم الصريحة للسميساطي بمثابته هرطيقاً خرج ـ فيما طرحه من اراء ـ عن الدائرة الكنسية الأم وعليها . أما هرطقته المدانة فقد تمثلت

---

١) أسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ـ الجزء الأول من ٣٤ ـ ٦٣٤م ، منشورات النور ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ١١٥ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٢٢ .

بامتناعه عن «القول بأن ابن الله نزل من السماء ولأنه قال بأن يسوع المسيح بشر وانسان»[1] .

ان مثل ذلك القول «الهرطقي» اعتبر واحداً من الأشكال الهرطقية الاساسية التي هددت الكنيسة الدولتية في مقولتها المركزية المتمثلة بالتأكيد على أن «المسيح بما هو الهي وانساني جسدُ الكنيسة» . ولم تستطع روما ، بكل ثقلها الكنسي السياسي ، أن تسقط بولس السميساطي إلا بعد أن تمكنت من دك العرش الزنوبي في تدمر عبر جيوشها وقدراتها العسكرية . وإنه لجدير بالتأمل ، حقاً ، ذلك التوازي والاندغام في الموقفين السياسي العسكري والديني الكنسي ، اللذين ترتبا على هزيمة تدمر أمام روما : ففي الوقت الذي اسقط فيه الامبراطور الروماني اوريليانوس زينب ، تمكنت الكنيسة الرومانية من اسقاط السميساطي ذاك . ان هذه الواقعة ذات أهمية خصوصية باتجاه ادراك قانونية التحول والتطور التي حكمت الأحداث في روما والامبراطورية الرومانية ، بعد أن انتقلت المسيحية اليسوعية من «تحت» إلى «فوق» ، أي بعد أن اعيد بناؤ ها وظيفياً وفق الاحتياجات والمقتضيات الخاصة بالسلطة المركزية والامبراطورية العليا . إذ بعدئذ تمكنت السلطة المركزية أن تجعل من الدين الدولتي الجديد الوجه الايديولوجي لها واليد الايديولوجية التي تطال الجميع ، بمن في ذلك السلطة التدمرية والكنيسة التدمرية . ويبقى أن نقول ، ان مثال السميساطي ذو دلالة وطنية سياسية وعقيدية تنطبق ـ مع كثير أو قليل من التخصيص ـ على الكثير من مظاهر الخلاف والصراع بين الكنائس المحلية والكنيسة الأم المركزية[2] .

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٢٧ .

٢) «وبزوال الحكم التدمري زال نفوذ بولس السميساطي وقويت شوكة تيايوس وجمهور المؤ منين . فانتهز تيايوس (٢٧١ ـ ٢٧٩) هذه الفرصة السانحة وتقدم من الامبراطور المحرر راجيا اخراج بولس من قلاية الاسقفية وكف يده . ورأى اوريليانوس وجه الحق في هذا الطلب ولعله رأى ايضاً في شخص تيايوس وفي اعوانه حزباً يونانياً رومانياً قاس الأمرين في عهد زينب (البربري) (فأمر بأن تعطى القلاية الى اولئك الذين كانوا على صلة بالمكاتبة باساقفة العقيدة المسيحية في ايطالية ورومة) . ولا نعلم عن مصير بولس بعد هذا» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٣٠) .

وإذا ما بقينا في المستوى النظري العقيدي للموقف ، يبرز السؤال التالي ملحاً : ماالذي وجدته الكنيسة المركزية من عناصر «الهرطقة» في رأي السميساطي بأن «ابن الله لم ينزل من السماء وبأن يسوع المسيح بشر وانسان» ؟ ان مثل هذا السؤال سوف يواجهنا ، أيضاً ، لاحقاً في سياق الحديث عن «الهرطقات الكبرى» . فهو مشكلة هامة مشتركة بين معظم الذين عملوا على البحث عن مسيحهم بينهم على الأرض وبملامح انسانية خلاصية . ولاشك ان مسيحاً من هذا النمط من شأنه أن يحدث خرقاً عميقاً بل قاتلاً في «جسد المسيح ـ الكنيسة الرسمية» . لأن هذه الأخيرة تقوم ، أساساً وأصلاً ، على تصور العلاقة التضايفية بينها وبين ابن الهي تستمد منه مرجعية صادرة من فوق هذا العالم ودون العودة إلى مؤسسةٍ ما يمكن أن تكون موجودة فيه . فقطع الصلة بعالم مشخص وقابل للتحديد والضبط على نحو من الأنحاء ، خطوة جد ضرورية لـ «استفراد الموقف» والخروج عن حقل المراقبة أياكان شأنها . ومن ثم ، فقد نقول ان السميساطي أراد القول بأن «المسيحية اليسوعية» شأن من شؤون الناس ، ليس إلا . وإذا قيل ذلك عن هذه الأخيرة ، فحري به ان يقال أيضاً بخصوص «الكنيسة» ، جسد المسيح وخادمه . وحيث يكون الموقف هكذا ، تجد الكنيسة «الأم» نفسها في الهواء وفي العراء ، مفتقدةً مشروعية الزعم بأنها تتكلم باسم «يسوع» وتفعل ما تفعل باسمه ، غير خاضعة لأية سلطة «زمنية» ـ والمقصود هنا بذلك السلطة الزمنية المنطلقة من تحت تحديداً ـ؛ ذلك لأنها ، في أساس الأمر ، نشأت في ظل السلطة الزمنية المنطلقة من فوق ، أي من الطبقات العليا وتنظيمها الاجتماعي الدولتي .

وسوف نعالج ، فيما يلي ، أحد أشكال التعبير العقيدي الأكثر تقدماً ، في حينه ، ممثلاً بالهرطقة التي شغلت الكنيسة فترة مديدة ومريرة . وينبغي القول بأن الأريوسية تمثل امتداداً نوعياً ومتميزاً بحدود معينة لكل الأشكال الهرطقية التي سبقتها ، حيث هيأت لها ـ بأدواتها البسيطة الساذجة في غالب الأحيان ـ أرضاً خصبة للنمو والتبلور وامتلاك مبادرة المقاومة الصريحة لمعقل «الكنيسة الأم» .

ب ـ تكتسب الأريوسية ، في نطاق الوضعية التي أتينا على استنطاقها ، أهمية بارزة خاصة ، بقدر ما تنطوي على خصوصية بالغة الطرافة على صعيد تاريخ الهرطقة الدينية والسياسية ، في الحدود المسيحية اليسوعية . ولقد اعلن عن هذه الحركة وقادها في الاسكندرية الكاهن الليبي آريوس (مات عام ٣٣٦) . وهو إذ أعلن عنها أمام جمهور المؤمنين ورجال الدين (اللاهوت) ، فانه ـ بذلك ـ افتتح في التاريخ المسيحي بادرة كبرى مثيرة على طريق اخضاع «النصوص المقدسة» لعملية واسعة وعميقة وشجاعة من التأويل اللاهوتي ذي النزوع الفلسفي العقلي المتميز ، في حينه ، تميزاً لفت أنظار «المركز» و «الأطراف» .

ولم يكن ـ وفق طبائع الأمور ـ من المتوقع أن تقف الكنيسة الرسمية «جسد المسيح» مكتوفة اليدين حيال تلك الحركة «الخارجية» . فلقد عملت على محاصرة هذا الموقف الخطير أو الذي بدا ، شيئاً فشيئاً ، أنه خطير بكل الوسائل والامكانات المتاحة ، بحيث تتاح لها القدرة على خنقه في المهد ودون أن يخلف ذيولاً تقلقها وتخلق لها مضاعفات وصعوبات . وكان من ضمن تلك الوسائل أنها أتلفت تعاليم آريوس ، مما جعل محاولة تحديدها تحديداً دقيقاً وقطعياً أمراً غير ممكن . وقد تبقى للباحث امكانية أساسية واحدة لتحقيق ذلك الهدف العلمي الدرسي ، وهي اللجوء إلى المقتطفات القليلة التي جاءت في بعض ردود خصوم آريوس واستنباط تعاليم هذا الأخير منها على نحو أو آخر[1] . ورغم ذلك ، فالمسألة لم تكن ـ بالنسبة الى الكنيسة ـ على هذا النحو من السهولة والبساطة . فلقد كانت الأريوسية قد نشأت بمثابتها تعبيراً مباشراً عن مطامح الانفصال والاستقلال لدى المصريين عن الهيمنة الامبراطورية الموغلة في اضطهادها الاقتصادي والسياسي والديني لهؤلاء ولأمثالهم في بقية مقاطعات الامبراطورية . ومن هنا ، تعين على الكنيسة «الأم» أن تدرك أن تصديها لأريوس وحربها له هما ، في نفس الحين وعلى نحو مؤكد ، تصد وحرب لأولئك ولمطامحهم ومطالبهم السياسية والاقتصادية والدينية المعلن عنها وغير المعلن . وضروري أن نشير إلى أن هذا الوعي الكنسي بمصالح الكنيسة الدولتية يفصح عن نفسه في كثير من صفحات تاريخها على صعيد الكفاح ضد «الهرطقات» وبأشكال قصوى من العنف .

١) انظر حول ذلك : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٩٣ .

ويجدر بنا أن نعلن عن الوضعية المبدئية التالية ، وهي أن الآريوسية وجهت ، فعلاً ، ضربة عميقة ونافذة الى العقيدة الرسمية الممثلة بالكنيسة السلطوية في عاصمة الامبراطورية المترامية الأطراف ، وفي مصر نفسها ايضاً وخصوصاً . فلقد أعلنت عن مبدأ أساسي كان من مهماته أن يطيح بتلك العقيدة وأن يقوضها ، بما هي ومن حيث الأساس . كان ذلك المبدأ قد تمثل بشقين اثنين رئيسيين ، واحد ايجابي وآخر سلبي . أما ايجابية الشق الأول فقد تقومت باعلان الرب الاله واحداً أحداً ، لا شريك له ، ولا مثيل له . واذا كان الأمر كذلك ، يصبح حريّاً أن يقال بأن هذا الرب ليس له ابن مماثل له كثيراً أو قليلا في الجوهر أو في العرض ، بحيث ينتفي - كذلك - القول بأبوة وبنوة تمثلان وجهين لأمر واحد (لرب واحد)[1] . وبذلك ، يكون آريوس قد صوب سهامه النافذة باتجاه ماهو ، فعلاً ، بمثابة القلب من المسيحية الكنسية وما وراءها من مؤسسات دولتية ترتبط بها وتعيش على ارتباطها بها . وبطبيعة الحال ، فإن التبصر في ذلك الموقف المرهف والخطر كنسياً كان عليه أن يقود إلى المحصلة الكبرى التالية ، وهي أنه (الموقف الآريوسي) تعرض للكنيسة المذكورة بصفتها «جسد المسيح» و«عقل الامبراطورية السياسي والعقيدي» . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، رفض هذه الكنيسة من حيث هو رفض للأبوة والبنوة وللناتج عنهما وللموحد بينهما ؛ أي اننا ، هنا ، أمام وجه آخر من خطورة ورهافة الموقف ، ذلك الوجه المتمثل برفض «الثالوث المقدس» ، كما تفهمه هذه الكنيسة (لأننا في موضع لاحق سنواجه الآريوسية وقد أخذت بالثالوث المعني ضمن فهم توحيدي له) .

أما الشق السلبي للمبدأ الآريوسي فيفصح عن نفسه من سياق الشق الأول بمثابته نفياً لالوهية يسوع . فهذا الأخير يغدو - والحال كذلك - انساناً لا اكثر ،

---

١) «وجل مايجوز قوله عن مذهب آريوس أنه كان فيما يظهر محاولة جديدة لتأكيد وحدانية الاب وتخفيض منزلة الابن Subordinationisme والروح القدس . فالآب وحده في نظر آريوس استحق لقب الاله . أما الابن فإنه لم يكن سوى اله ثانوي منخفض في الرتبة والمنزلة مخلوق من العدم بارادة الرب . بيد أنه تميز عن سائر المخلوقات في أنه كان صورة الله الاب في جوهره Ousia وارادته ومجده . والثالوث في نظر آريوس ثلاثة في الأقنوم ولكنهم ليسوا واحداً الا باتفاق المشيئات» . (نفس المرجع السابق ومعطياته) .

خلقه الله بصورة «كلمة» رسولية موجهة إلى الناس لهدايتهم[1] . أما أن يكون يسوع المسيح قد ضُبط وحدد بزاوية النظر هذه ، فان من شأن ذلك ان يكون قد قاد - ثانية - إلى إقصاء المسوغات «الالهية اليسوعية» المستنبطة من «الأناجيل القانونية» والتي تتخذ الكنيسة المعهودة منها منطلقاً مبدئياً ثابتاً لكي تضفي على نفسها شخصية الهية «لاتقهر ولا ترد» . وهذا تضمن التأكيد الضمني والمفصح عنه بأن مقولة «الكنيسة جسد يسوع» فقدت مشروعيتها وقداستها ، ومن ثم قدرتها على إلزام المؤمنين بطاعتها والانقياد لها . ذلك لأن الكنيسة المعنية وجدت نفسها ، في هذه الحال وضمن هذا الاعتبار ، أمام مطلب التخلي عن زعمها بتمثيل يسوع المسيح الاله أولاً ، وعن حقها في إلزام «الرعية» بذلك ثانياً .

ولابد - في هذا السياق البالغ الإشكالية اللاهوتية - من تدقيق ما نوهنا به من أن مقولة «الكنيسة جسد المسيح» تجد مصرعها إذا ما قيد المبدأ الأريوسي الى نهايته المنطقية الضرورية . فاذا كان الله واحداً أحدا ، لا شريك له ولا ابن ، ومن ثم اذا كان غير قابل للتجسد في مسيح يُزعم بأنه ابنه ، فان المقولة المذكورة تغدو أمراً نافلاً و «ضاراً» يجب اقصاؤه عن المسيحية «التوحيدية» المقترحة هذه . وبيّن أن هذه «النهاية» الشجاعة والحازمة انطوت ، بالضرورة ، على رفض صريح لواحد من أعمدة المسيحية المعنية ، الذي هو «الثالوث المقدس» ، ثالوث الآب والابن والروح . ذلك لأنه حيث تُرفض أبوة الرب ليسوع وبنوة يسوع للرب ، فان الصلة المباشرة بين الفريقين تسقط لصالح رب متميز في ربوبيته ومسيح ليس إلا مظهراً من مظاهر فعل الخلق الذي ينجزه ذاك ويأمر به .

ولعله من خصوصية الموقف وحساسيته أن مجابهة ومحاربة الأريوسية المباشرة والحاسمة انطلقت من الاسكندرية نفسها ، أي من بلد اريوس نفسه . ذلك لأن السلطة الكنسية الرسمية (الدولتية) كانت قادرة - بوسائل رادعة متعددة وعنيفة - على الإمساك والاحاطة بقبضة حديدية بالمسار العام للتحولات الكبرى والصغرى ، التي طرأت على «مسيحيتها البابوية» . هاهنا ، يبرز معطيان اثنان لهما من الدلالة الدينية العقيدية والتاريخية التراثية ما يتيح لنا أن نكتشف عبرهما مفاتيح مفصلية

---

[1] انظر ادمون رباط - المسيحيون في الشرق ، نظرة سريعة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ ؛ وكذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums a.a. O.,S. 189.

هامة في حقل الصراع بين الطرفين المعنيين . المعطى الأول تمثل في وجودالكاهن المصري والخصم الأكبر لأريوس ، وهو أثناسيوس (٢٩٥ ـ ٢٧٣) . أما المعطى الثاني فنلاحظه مجسداً بشخص الامبراطور قسطنطين بصفته القوة السلطوية السياسية ، التي رفعت السلاح بعنف وصلابة ضد عدوتها الاسكندرانية الهرطقية المهدِّدة . إن تينك القوتين تشابكتا تشابكاً بنيوياً ووظيفياً مصلحياً ، بحيث تمكنتا ، حقاً وعلى مدى فترات متتالية ، من أن تضغطا على الآريوسية في عقر دارها وتحاصراها حصاراً مشدداً منهكاً ، بحيث أوصلاها ـ بعد حين ـ إلى ما يقترب من الانهاء والتصفية . وقد كان هذا الذي جرى التوصل إليه بمثابة تحذير لـ «الآخرين» ، الذين كانوا ينظرون الى الكنيسة الأم بعين الهرطيق المتحفز لفعل شيء ما .

فلقد جرت الدعوة الحثيثة إلى عقد مجمع مسكوني لمحاكمة تلك «الهرطقة المبتدعة» بصورة رسمية علنية ، وعلى نحو يمنح الموقف صفة مسيحية شرعية لا لبس فيها تجاه المؤمنين . وكان ذلك قد حدث في مدينة نيقية ـ في شمالي غربي آسيا الصغرى ـ عام ٣٢٥ ، حيث ترأس المجمع الامبراطور قسطنطين نفسه وبشكل مباشر . فلقد أولى هذا الأخير أهمية خاصة استثنائية لمحاكمة الآريوسية ، التي تحولت إلى ظاهرة دينية ايديولوجية وشبه سياسية تهدد مصالح الامبراطورية . إضافة الى ذلك ، نستنبط من ظروف الدعوة للمجمع المذكور وعقده بالصيغة المذكورة خطاً متصاعداً باتجاه مزيد من الاندغام بين السلطتين «الزمنية» و «الروحية» . ومن هنا ، فاننا نرى في المجمع المعني تعبيراً عن وجهين اثنين هامين لوضعية واحدة . أما الوجه الأول فيتمثل في ذلك التطور النوعي لعملية الاندغام بين السلطتين المذكورتين ؛ في حين أن الوجه الآخر يفصح عن نفسه من حيث هو تعبير عن أن الاريوسية شكلت تياراً كبيراً يحمل الكثير من مقومات التهديد للتماسك الكنسي السلطوي وللتماسك السلطوي الكنسي . وينبغي أن نشير ، هنا ، إلى أن المجمع النيقاوي المعني سُبق بمجامع اقليمية عقدت لتؤمن رأيا عاماً وشبه شامل ضد الاريوسية[1] ؛ مما يفصح عن أن المبادرة الرئيسية كانت ، من حيث الأساس العام ،

١) قبل الدعوة إلى المجمع النيقاوي ، بذلت جهود كبيرة من قبل خصوم الاريوسية وبرعاية من «الكنيسة الأم» لإنهائها ، بحيث يأتي ذلك المجمع صيغة أخيرة لعملية التكريس القطعي للمبادىء ←

في أيدي خصوم الآريوسية المنتشرين على امتداد المناطق التي تسيطر عليها السلطة المركزية .

كان اثناسيوس قد امتلك قيادة الموقف العقيدي اللاهوتي ، بحيث تمكن هو ومن في صفه من قادة السلطتين المنوه بهما آنفاً ، وعلى رأسهما الامبراطور قسطنطين نفسه ـ من الاطاحة بالآريوسية والاقرار بـ «الثالوث المقدس» بصفته المبدأ المسيحي الأعلى الملزم رسمياً وشعبياً . وهذا يعني أن الخط الاثناسيوسي هو الذي هيمن في المجمع والذي اصبح يدعى بالخط «الارثوذكسي» ، أي خط «العقيدة المستقيمة» . وجدير بالقول أن هذا الخط هو الذي جعل من المسيحية الصيغة الرسمية المعترف بها من قبل معظم المقاطعات المسيحية[1] . وإذا ما وضعنا المبدأ الأول للاثناسيوسية باعتبارنا ، وضح أن الموقف قام ، من حيث الأساس ، على التأكيد على وجود «الابن» ، أي «الكنيسة» ، التي هي «جسد» هذا الابن[2] . ووجود الابن هذا مُقرٌ به بصفته ابن الرب منذ «بداية الدهور» ، كما أن وجود الرب مقرٌ به بمثابته الأب ، أب الابن يسوع ، كذلك ، «منذ بداية الدهور» .

---

= التي طرحها اثناسيوس . من ذلك ، على سبيل المثال ، المجمع الاسكندري الذي اعلن ادانته للعقيدة الآريوسية والذي قطع آريوس وأسقفين وستة قساوسة وستة شمامسة . وفي اثناء تلك الحوارات (الإدانات) التي دارت حول آريوس في هذا المجمع ، كان خصومه قد الحوا على رأيهم بولادة الابن من الاب قبل كل الدهور وبمساواة الابن للآب في الجوهر . (انظر : اسد رستم ـ كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣ ـ ١٩٩) .

١) انظر حول مجمع نيقية مع المقارنة : ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نظرة سريعة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ ؛ فيليب حتي ـ موجز تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٤ ؛ وكذلك وبشكل خاص المرجع التالي الذي نجد فيه تفصيلاً حول المجمع المذكور :

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentum a.a.O., S. 190- 192.

٢) حول ما اعلنه آريوس وما نتج عن مجمع نيقية من نتائج دينية ، يكتب المؤرخ الاسلامي ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني (٤٧٩ـ٥٤٨هـ) مايلي في كتابه الشهير (الملل والنحل ـ الجزء الأول ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مصر ١٩٦١ ، ص ٢٢٣) :

«ولما قال أريوس : القديم هو الله ، والمسيح هو مخلوق ، اجتمعت البطارقة والمطارنة والأساقفة في بلد قسطنطينية بمحضر من ملكهم ، وكانوا ثلاثمائة وثمانية عشر رجلاً ، واتفقوا على هذه الكلمة =

إننا إذ ننطلق من تلك الوضعية الهامة جداً بالنسبة إلى التحول البنيوي والوظيفي للمسيحية اليسوعية ، نجد ما يدعونا إلى أن نشكك في مصداقية وجهة النظر التالية ، التي يأخذ بها عدد غفير من الكتاب والباحثين ، ناهيك عن اللاهوتيين والمؤمنين : ان «القوة الدينية الذاتية» للمسيحية المذكورة هي التي جعلت قادة وسادة الامبراطورية (بدءاً من القرن الرابع) يخضعون لها ، ويقرون بهيمنتها ، ويعترفون لها بالحكمة والعظمة الخ . . . ، تعبيراً عميقاً و«متواضعاً» عن الاعتراف بـ «سمو المبادىء» ، التي نادت بها ورفعت ألويتها[1] . ان خطل وجهة النظر هذه يكمن في أن اولئك القادة والسادة الامبراطوريين - وعلى رأسهم

= اعتقاداً ودعوة ، وذلك قولهم :

(نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء ، وصانع ما يُرى ومالايرى ، وبالابن الواحد يسوع المسيح ، ابن الله الواحد ، بكر الخلائق كلها ، الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها ، وليس بمصنوع ، اله من اله حق ، من جوهر ابيه الذي بيده اتقنت العوالم ، وخلق كل شيء من أجلنا ، ومن أجل معشر الناس ، ومن أجل خلاصنا ، نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار انساناً ، وحبل به ، وولد من مريم البتول ، وقتل وصلب أيام فيلاطوس ودفن ، ثم قام في اليوم الثالث ، وصعد الى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء ، ونؤمن بروح القدس الواحد ، روح الحق الذي يخرج من أبيه ، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا . وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة الدائمة أبد الآبدين) .

هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات ، وفيه اشارة الى حشر الابدان» .

وقد أورد أسد رستم تلك «الكلمة» النيقاوية في اطار ما أطلق عليه «قانون الايمان النيقاوي» ، الذي يتطابق ، جوهرياً ، مع النص الذي اورده الشهرستاني . (انظر: أسد رستم - كنيسة مدينة الله انطاكية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣) .

١) يكتب اسبيروجبور ، من هذا الموقع ، مايلي : «ولم يستطع أي امبراطور بيزنطي أن ينتصر على الكنيسة . . . الذي انتصر دوماً في النهاية على الأباطرة المعاندين هو الايمان الارثوذكسي القويم» . (اسبيروجبور : رد على أبحاث حول العلاقة بين المسيحية - واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦) . ونلاحظ مثيلاً لهذا الموقف أو ما يقترب منه لدى مجموعة ليست ضئيلة من الباحثين (واللاهوتيين بطبيعة الحال) . انظر حول ذلك ، مثلاً : الاستاذ الحداد - القرآن دعوة «نصرانية» - ضمن سلسلة (في سبيل «الحوار الاسلامي المسيحي») ، بدون تاريخ ومكان الاصدار ، ص ٦٤.

قسطنطين - إذ تبنوا المسيحية ، فإنهم عملوا ، من حيث الأساس والعمومي ، على أن يأخذوا منها ما يتواءم مع احتياجاتهم ومطامحهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم ، فقد لجأوا إلى اخضاعها لجملة من التدابير السياسية والدينية والتنظيمية (في طليعتها مجمع نيقية المسكوني ذاته) ، التي احدثت فيها من التحولات البنيوية والوظيفية ما جعلها في الحالة المناسبة ، أي التي تستجيب منها لتلك الاحتياجات والمطامح . وهذا ما يمكننا أن نستنبطه ، جزئياً وبكثير من الدقة المنهجية ، من الاشارة التي طرحها فيليب حتي على هذا الصعيد ، حيث قال : «كان على المسيحية أنْ تصبح رومانية بروحها قبل أن تتمكن من جعل الرومان مسيحيين»[1] .

وفي واقع الحال التاريخي، أصبحت المسيحية «رومانية»، حيث مُنحت وظيفة سياسية محددة وحيث تم ذلك في ضوء وضعية بنيوية معينة خضعت لها هذه العقيدة في مجمع نيقية ، خصوصاً . أما تلك الوظيفة فقد انشعبت إلى شقين اثنين يتمان بعضهما بعضا ؛ الأول منهما هو الحفاظ على وحدة الامبراطورية السياسية تحت سيطرة محكمة للمركز الامبراطوري ؛ أما الشق الثاني فقد كمن في تقديم الطريقة الايديولوجية (الدينية) المناسبة والناجعة لتكريس الهيمنة الطبقية والإثنية الرومانية على شعوب الامبراطورية الواسعة والهيمنة الاجتماعية الطبقية على الطبقات الدنيا وبعض شرائح الطبقة الوسطى في المجتمع الروماني نفسه . ومن هذا الموقع

---

١) فيليب حتي : مرجز تاريخ الشرق الأدنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٢ . ونشير إلى أن الباحث المذكور يوضح رأيه السابق بالاعتبار السياسي ، فيكتب في كتاب آخر له (خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٥) مايلي : «اعتراف قسطنطين الرسمي بالمسيحية وسماحه لها بالنمو والتقدم كان بمثابة اعتراف ايضاً بأهمية العناصر المسيحية السياسية بين السكان» .

انظر حول ذلك أيضاً : Martin Robbe -Der Ursprung des Christentums, a.a.O.S.192. وإذا كان الأمر على هذا النحو من الوضوح ، لم يعد هنالك أية قيمة تاريخية للرأي التالي : «ولم يكن الامبراطور البيزنطي رأس الكنيسة .. ولم يستطع أي امبراطور بيزنطي أن ينتصر على الكنيسة . . . ، الذي انتصر دوماً في النهاية على الاباطرة المعاندين هو الايمان الارثوذكسي القويم» . (اسبيروجبور : رد على ابحاث حول العلاقة بين المسيحية - واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦) .

المركب والمعقد ولكنْ المتين ، نتبين احد تلك العوامل العميقة «الخفية» ، التي كمنت وراء انتصار اثناسيوس المدوي في مجمع نيقية المسكوني ، الذي استظل فيه اثناسيوس بظل بطل الدعوة للمجمع ، أي الامبراطور قسطنطين . فانتصار اثناسيوس هذا كان ، حقاً ، انتصاراً لتلك المهمة «الامبراطورية» المزدوجة ، حتى وإنْ حدث لاحقاً ما أضعف ذلك بالنسبة إلى موقع اثناسيوس منه (ونعني بذلك بروز عوامل جديدة جعلت من الاثناسيوسية تياراً دينياً «وسياسياً» لا يُطمأن له تماماً من قبل القيمين على السلطة الكنسية والسياسية المركزية) .

ان ما تقصيناه من خلال البحث المكثف في وجهتي نظر آريوس واثناسيوس يسمح لنا أن نصوغ ما نرى أنه جماع القول في ذلك : كان الصراع الخفي أولاً والصريح المعلن لاحقاً بين الكاهنين المصريين صراعاً معقداً وغير متكافىء على المصائر السياسية والاجتماعية والاقتصادية لتطور العقيدة المسيحية اليسوعية في حلقتها الكبرى، الثالوث المقدس. فتلك الحلقة العقيدية وجدناها، في ظروف سياسية محددة ، ذات بعد سياسي واضح المعالم وذات نتائج سياسية هامة تقود إما إلى الاقرار بمشروعية الكنيسة السلطوية بحيث تكون سيدة الموقف ، وإما إلى رفض ذلك ، ومن ثم إلى المطالبة باحترام الاستقلالية السياسية الوطنية والعقيدية الدينية للكنائس المحلية . لقد أسقط آريوس ذلك «الثالوث» ، واسقط معه عقيدة المسيح الالهي ، أي المسيح الذي جُعل منه منطلقاً عقيدياً ذرائعياً لاقامة الأسس الكبرى للكنيسة الدولتية . وبهذا ، فقد أعاد آريوس بناء الموقف المسيحي ، العقيدي اللاهوتي والخلاصي الانساني . لقد فعل ذلك على نحو يبرز فيه يسوع المسيح ، بكل تواضع وبكل بساطة ، مظهراً من مظاهر الخلق الالهي ، مُطاحاً به - على هذه الطريق - بمثابته ركناً بنيوياً جوهرياً في الوجود الالهي . ولقد تعين على ذلك أن ينتهي الى القول بأن يسوع وُجد في البعد أولاً ، وليس في القبل . فليس من مقوماته - والحال كذلك - أن يكون ذا وجود متوازٍ مع الوجود الالهي ومتداخل به . وبالتالي ، يمكن القول ، كنتيجة منطقية ضرورية مستنبطة من وجهة النظر الآريوسية ، بأن الوجود اليسوعي المسيحي لا يمكن أن يوضع في مستوى واحد مع الوجود الالهي لا في الذات ولا في الزمان ؛ فهما وجودان متغايران متمايزان بنيوياً (ذاتياً) وسياقياً (تاريخياً تراثياً) .

وحيث يكون الوضع هكذا ، فان الموضوعة الانجيلية البولسية القائلة بيسوع من حيث هو الحمل المذبوح منذ بداءة العالم ، يطاح بها نهائياً وبحزم لصالح يسوع رسولي بُعث ليبلغ ـ بكل تواضع وبساطة في شخصه المباشر وبالطرق البشرية ـ كلمة الرب الاله . وهذا يجد تعبيره الاجتماعي العقيدي المشخص في الموقف الخلاصي الذي يترتب على رفض الموضوعة الانجيلية المذكورة ، ذلك الموقف الذي تُنتزع بموجبه المبادرة الخلاصية من يسوع الهي ، لتوضع في يد الرب الاله الذي يعهد بها ، هو وحده ، ليسوع المسيح الانسان . ولا شك أن ذلك ، مجتمعاً ، يبعثر «الأوراق» العقيدية والسياسية وغيرها ، تلك التي كانت بحوزة الكنيسة الرسمية (الدولتية) ، ليجعل منها سلاحاً ماضياً في أيدي المعارضة الدينية الهرطقية ، تشهره في وجه الكنيسة إياها وفق المواقف والأحوال الناجمة عن طبيعة الصراع بينها وبين «المركزيين» ولواحقهم في المقاطعات الامبراطورية .

ان اللحظة الديموقراطية المباشرة تكاد تعلن عن نفسها ، بقوة وتفاؤ ل وثقة ، في ذلك التصور اليسوعي المسيحي الخلاصي . فالرسول ، بما هو انسان ومن موقع كونه انساناً، تُناط به مهمة الخلاص الانساني؛ مع العلم ـ والتشديد على ذلك ـ أن هذا يتم بمعزل عن «جسد كنسي يسوعي» مزعوم يرى القائمون عليه والمتحدثون باسمه أن من حقهم تسنم تلك المهمة . بل اكثر من هذا ؛ فإذا كان مثل ذلك «الجسد» موجوداً حقاً ، فإنه ـ في هذه الحال ـ يمثل وضعية زائفة وغير مشروعة ، ومن ثم باطلة ، أي غير يسوعية مسيحية . ومن ثم ، فإن مجابهتها واسقاطها بكل الوسائل والامكانات المتاحة يغدوان من مقتضيات الخلاص المسيحي الحقيقي ذاته . وهاهنا بالضبط ، نتبين الخيوط الكبرى وغير المباشرةوالخفية ـ في غالب الأحيان بالنسبة إلى شطر كبير من الجمهور الذي وقف إلى جانب آريوس ـ التي كمنت وراء اعلان «الحرب المقدسة» ضد «الشيطان» الكنسي ، الذي لا ينطلق من مواقف معادية للرب فقط ، بل يعمل بقوة على فرضها على الآخرين من المؤمنين . نضيف إلى ذلك أن الآريوسية اتخذت هذا الموقف الصراعي الحاد من الكنيسة ، لأن هذه الأخيرة دفعت بها دفعاً بهذا الاتجاه . فهي (الكنيسة المعنية) أبت ـ وهو مفهوم بذاته ضمن معطيات الوضعية في روما والامبراطورية ـ أن تعترف بوجود «رأي آخر» في حقل سيادتها وسيطرتها ، بحيث قاد ذلك إلى غياب وضعية التسامح الكنسي ازاء

«الرأي» المذكور . وبالمقابل ، نجد أنفسنا أمام وجه آخر من اللحظة الديموقراطية الماثي عليها فيما سبق ؛ ذلك هو التسامح الديني العقيدي في الأريوسية تجاه خصومها في العقيدة الدينية والمواقف السياسية . ان هذا يبقى هاماً حتى حين نضع في اعتبارنا أن الأريوسية لم يكن بوسعها وطاقتها أن تفعل غير ذلك ، لأنها كانت في موقف المستضعف . ولكننا اذا ما بقينا في حدود المستوى العقيدي الذهني الأريوسي ، فاننا نلاحظ أن موقف التسامح ذاك يمثل وجهاً من أوجه هذا الأخير .

لقد سقط المشروع الأريوسي تحت وطأة المعطيات والنتائج التي ترتبت على المجمع النيقاوي المسكوني سقوطاً مدوياً ، مفسحاً الطريق كاملة أمام المشروع الاثناسيوسي . فلقد كان هذا الأخير يمتلك العناصر الضرورية المناسبة لايديولوجيا الدولة (الامبراطورية) ، التي ظهر أنه من احتياجات بنيتها الداخلية ووظائفها السياسية والاقتصادية والدينية التنظيمية أن يكون على رأسها البابا (الحبر الأعظم) والامبراطور بصفتهما وجهين متضايفين لموقف واحد ، وجه السلطة الحامية للعقيدة الرسمية القويمة (الارثوذكسية) ، ووجه العقيدة الرسمية القديمة المباركة للسلطة السياسية السائدة .

ومن الجدير بالتدقيق والتحليل ، حقاً ، التلازم بين ذينك الوجهين المذكورين من موقع المقررات التي صدرت عن مجمع نيقية المسكوني نفسه . فلقد كنا قد أوردنا نص «الكلمة النيقاوية» أو «قانون الايمان النيقاوي» ، الذي توج أعمال المجمع المذكور ، وقمنا - في ضوء ذلك - بتقصي الموقف الأريوسي بمثابته نقيضاً للموقف الاثناسيوسي . ويتعين علينا ، الآن ، أن نتعقب الحكم السياسي المترتب على ذلك الحكم اللاهوتي . فمن الطريف أن الآباء الذين اجتمعوا في المجمع المذكور بقيادة الامبراطور واصدروا قانونهم ذاك ، ألحقوا به الاضافة الخطيرة التالية ، التي تستحق أن يُنظر اليها على أنها ، بالأصل ، هي الموقف الذي صادر عليه اولئك قبل انعقاد مجمعهم . في هذه الاضافة ، نقرأ مايلي : «أما أولئك الذين يقولون انه كان زمن لم يكن فيه (يسوع المسيح) وانه لم يكن قبل ان يولد وانه صار من العدم أو من أقنوم آخر أو جوهر آخر أو ان ابن الله مخلوق أو متغير أو متحول فهؤلاء جميعهم تفرزهم الكنيسة» . ويخبرنا أسد رستم ، تعقيباً على ذلك ، أن الآباء حرموا «آريوس واتباعه فأيدهم قسطنطين في ذلك وحكم على آريوس بالابعاد

والنفي»[1] . وإذا أتبعنا ذلك كله بما جاء في القانون السادس من نتائج المجمع النيقاوي ، فإن الصورة العقيدية السياسية تغدو اكثر وضوحاً وإفصاحاً على صعيد الموقف المعني .

. فلقد طالب القانون المذكور«بأن تكون السلطةفي مصر وليبيةوالمدن الخمس لاسقف الاسكندرية لأن هذه العادة مرعية الاجراء للأسقف الذي في رومة أيضاً»[2] . وكما نلاحظ ، فبحسب هذا وذاك ، لا سبيل إطلاقاً إلى مغالبة السلطة المقدسة ؛ ومن يحاول ذلك ويجرؤ عليه ، فإنه يكون قد اتخذ موقفاً ضد «الرب الاله والرب الابن والروح القدس» أي ضد «جسد يسوع المسيح» ممثلاً بكنيسته الجامعة[3] . وهذا ما ينبغي أن يعني شكلاً من أشكال الحرمان أو القطع أو الملاحقة أو التنكيل الخ . . . يتعرض له صاحب الموقف الى ان يغير رأيه ويتبنى الرأي الارثوذكسي «المستقيم» ، أو أن يذهب الى حيث لا عودة .

---

1) أسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٣ .

2) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٠٥ .

3) من الطريف المعبر أن نحيط جزئياً بكيفية انعقاد المجمع النيقاوي المسكوني وبعض ما أحاط به من ظروف تظهر طبيعة تبعية الكنيسة بالسلطة السياسية المباشرة . فلقد «اجتمع الآباء الأجلاء . . . في بهو كبير من البلاط وجلسوا في الأماكن المخصصة لهم الى اليمين والى اليسار وباتوا ينتظرون وصول الامبراطور منصتين . ثم اعطيت الاشارة بوصوله فانتصبوا احتراماً واجلالاً . ودخل قسطنطين بالارجوان والذهب ووراءه بعض أفراد الحاشية من المسيحيين . ولما وصل الى المكان الذي اعد له شاء الا يجلس قبل جلوس الاساقفة . وأمرهم بذلك فامتثلوا . . . وتوسط الامبراطور مجلس الآباء على كرسي من ذهب . . . وذكر بعد ذلك أنه بقدرة (الملك المخلص) تمكن من القضاء على الطغاة الذين قاوموا الله . واكد أنه يعتبر كل شغب في داخل الكنيسة مساوياً في الخطر لحرب كاملة . . . وختم المجمع أعماله في التاسع عشر من حزيران السنة ٣٢٥ . . . فدعا الامبراطور الاساقفة الى مأدبة كبيرة في قصره . . . وقدم لهم الهدايا كل بقدر استحقاقه وأمر بتوزيع الحنطة على الكنائس لسد رمق الفقراء والمساكين» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٠١ ـ ٢٠٥) .

ومن الدّال أن نحيل هذا الشاهد الوثائقي التاريخي إلى الأب اسبيروجبور ، الذي قرأنا في موضع سابق ما أوردناه عنه من أن الامبراطور لم يكن له علاقة بـ «الرأس الكنيسة» . ونضيف ، الآن ، أن ما أعلنه ـ في نفس المكان (انظر: ردّ على أبحاث حول العلاقة القائمة بين المسيحية ـ

وعلينا أن نشير إلى أن المشروع الأريوسي ، رغم ذلك كله ، لم يسقط جذريا وعلى نحو شامل في مصر . أما الأسباب التي كمنت وراء ذلك فلعلنا نستطيع أن نعزوها إلى أن التيار المذكور لم يكن موقفاً عقيدياً دينياً ، فحسب . فلقد كان ـ بالاضافة الى ذلك وفي سياق ذلك ـ موقفاً سياسياً وطنياً وإتنياً تخترقه اتجاهات ومطامح اجتماعية طبقية خاطب عبرها الاحتياجات الملحة ، في حينه ، للمصريين خطاباً مباشراً[1] . ان هذا المعطى يسمح لنا أن نفهم الدور المزدوج والهام الذي مارسته السلطة الامبراطورية المركزية إزاء الكنيسة المصرية . فبعد انتصار اثناسيوس هناك ، ذلك الانتصار الحاسم الذي كرسه مجمع نيقية المسكوني وعمده الامبراطور قسطنطين بمباركته له ، أخذت السلطة المذكورة ذاتها تبدي مخاوفها وتحفظاتها حيال نفوذ اثناسيوس الآخذ بالاتساع بعد أن حقق سيادته الدينية السلطوية . ذلك لأن دعم الكنيسة المركزية والامبراطور له ظهر من حيث هو موقف ذرائعي قصد منه تصفية «الخصوم الهراطقة» ، أي أولئك الذين يضعون وجود الكنيسة «جسد المسيح» موضع شك يؤدي الى التشكيك بمشروعية الدولة الطبقية القابعة خلفه وأمامه وحواليه . فكانت (أي السلطة المذكورة توّاً) تعمل ، والحال

---

= واليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً) من أن الذي انتصر دوماً في النهاية على الاباطرة المعاندين هو الايمان الارثوذكسي القويم ، ومن أن الامبراطور البيزنطي لم يكن اكثر من «شمّاس» بالترتيب الكنسي ، ان هذا وذاك يتهافتان أمام الوقائع التاريخية . فـ «الايمان الارثوذكسي القويم» هو ـ بالأصل ـ الاتجاه الذي انتصر في المجمع النيقاوي وقاده اثناسيوس الكاهن المصري ، أي ذلك الرجل الذي سيسقط تحت وطأة الملاحقة والنفي لأنه «تجرأ» على رفض الأوامر المركزية الصادرة إليه من المركز الامبراطوري نفسه ، كما سيمر معنا بعد قليل . أما ان الامبراطور البيزنطي لم يكن الا شماساً ، فهذا ما ينقضه ما أوردناه ، تواً ، في مجال مجريات مجمع نيقية ودور ذلك الأخير فيه .

1) يكتب أسد رستم (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٩٦) مؤرخاً للوضعية الشعبية ، التي استقبلت قرار الاسكندرية برفع الحرم الذي وضع على آريوس ، مايلي بصيغة تنم عن احتقار المؤلف (رستم) لتلك الوضعية احتقاراً طبقياً نخبوياً : «فتسلح آريوس بهذا القرار وعاد وجماعته الى الاسكندرية ونظم الأغاني والأهازيج وعممها فحفظها أناس من جميع الطبقات وتغنوا بها . وسرت العدوى الى السفلة فاندفعوا يرددون هذه العبارات في الأسواق والشوارع والباحات واماكن اللهو» .

كذلك ، على أن تظهر كما لو أنها تبدي بعض العطف على الأريوسية بهدف التخفيف من نفوذ وغلواء الاثناسيوسية[1] . ويبدو ، حقاً ، أن الأمر أخذ يستفحل عمقاً وسطحاً حين أخذ اثناسيوس نفسه يرفض الأوامر المركزية الصادرة اليه من الأباطرة ، مؤكداً ـ بذلك ـ على حد ما من الحفاظ على الاستقلالية في التفكير الديني والسياسي الوطني ؛ فكان ذلك ـ يداً بيد مع عوامل وبواعث أخرى ـ مدعاة لعزله ونفيه مراراً ، حيث مات أخيراً وهو ملاحق منفي من قبل أولئك الذين جعلوا منه شعاراً كبيراً في المجمع النيقاوي المسكوني .

ومما هو جدير بالذكر والاهتمام البالغ أنه ربما كان الظن صحيحا بأن الفريقين المصريين الأريوسي والاثناسيوسي ، اللذين دفع بالعداء بينهما إلى الأوج من قبل السلطة الكنسية المركزية ، وجدا ، ولو ضمناً ، أنهما يلتقيان ، على الأقل ، في نقطة واحدة كبرى ، هي مواجهتهما للامبراطور البابوي والبابا الامبراطوري ؛ مع العلم أن حدود نقطة الالتقاء هذه كانت ـ في حالات أخرى ـ قد اتسعت ازاء الكنيسة في انطاكية ، التي كانت ، بدورها ومن طرفها ، تشعر بالغبن من قبل روما[2] . وبالطبع ، بوسعنا أن نستنتج ، والحال كذلك ، أن محاولة روما إضعاف الاثناسيوسية خوفاً من اتساع نفوذها ، كانت تعود بالثمار لصالح ذلك الالتقاء ، وان على نحو غير مباشر ومن موقع مستقبلي . ولعل ذلك يلقي بعض الضوء على ما يمكن اعتباره بعض تراجع عقيدي لاهوتي لدى الأريوسيين . فلقد أخذ ذلك بالظهور في المجمع الذي عقدوه في انطاكية عام ٣٤١ ، والذي وصلوا فيه إلى نتائج

---

١) انظر مع المقارنة : فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٦ .

٢) لاحظنا أن «البدعة» التي أعلنها بولس السميساطي في انطاكية كانت ، في أفقها السياسي الدلالي ، تمثل ما مثلته «البدعة الأريوسية» . اضافة الى ذلك ، نشأت حركة تضامن صريحة ومباشرة من قبل الكثير من مسيحيي الشرق العربي المضطهد من روما مع آريوس في محنته . ومما يذكر ، على هذا الصعيد ، أن آريوس نفسه كان يعتز «بعلمه وبالأساقفة خارج مصر الذين أخذوا عن لوقيانوس المعلم الانطاكي وقالوا اقوالاً مماثلة . . . وتجاوزت البدعة من آريوس وزمرته الى غيرهم فانتشرت في سنتها الأولى في جميع الأوساط المسيحية في الشرق» . (أسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٤ ، ١٩٦) .

من شأن بعضها أن يكون تشكيكاً في نقطة حاسمة من نقاط المجمع النيقاوي ، وأن يكون في نفس الحين اقتراباً أولياً من الاثناسيوسية . ففي المجمع المذكور «وضعوا دستوراً للايمان قريباً من الدستور النيقاوي ولكن حذفوا منه عبارة (مساوٍ للآب في الجوهر) . في هذه المرحلة من النضال الآريوسي اكد اتباع هذه البدعة ألوهية الابن الكلمة ولكن لم يقروا صراحة بمساواته الآب فكأنهم اعتبروا ان الأقانيم الثلاثة متفاوتة بالرتبة والمنزلة»[1] .

وإذا كان الآريوسيون قد وجدوا أنفسهم أمام ضرورة القيام بمثل ذلك التراجع «العقيدي» ، فانهم ظلوا يلحون على موقفهم من الاستقلالية العقيدية (والسياسية والاقتصادية ضمناً وعلى نحو غير مفصح عنه) تجاه روما . ان ظروف الضغط والاضطهاد والقسر جعلتهم يبحثون عن طرق واقية «تحت الأرض» ينطلقون منها إلى جمهور المؤمنين ، الذين احتضنوهم في أيام المحنة الكبرى حيث وجدوا فيهم المدافع عن أحلامهم في الخلاص . وهذا ما فتح أبواباً واسعة أمام تصاعد ظاهرة «التقيّة» ، يلجأ إليها من فقد الأمل في حدٍّ ما من حرية التعبير الديني العقيدي والسياسي . وقد نقول ، تعميقاً لفهم خطوة التراجع المعنية ، ان هذا التراجع العقيدي نفسه لم يؤثر ، كلياً وعموماً ، على موقفهم المركزي من مقولة «الكنيسة الأم جسد يسوع المسيح» .

فهذا الموقف ظل ، في نهاية الأمر وعلى نحو أو آخر ، يرفض أن تكون تلك المقولة السيد الآمر الناهي على صعيد الممارسة المسيحية اليسوعية ؛ كما ظل يتحرك من موقع الطموح الكبير إلى الحفاظ على استقلالية التفكير ضمن حدود تصورات عقيدية سياسية عامة .

ان ذلك ، مأخوذاً في سياقه التاريخي والتراثي السياسي ، يضعنا أمام معطى خصوصي وهام على صعيد البحث في المسألة «الهرطقية» ؛ ذلك هو أن المسيحية الشرقية في مصر بقيت ، حتى في اكثر أشكالها ولاءً للامبراطورية واقتراباً منها ، محكومة بلحظتين اثنتين كبيرتين وثابتتين بحدود ضرورية . اللحظة الأولى تمثلت بالبحث في العقيدة نفسها عن منافذ واقية «مشروعة» ، تنطلق منها في عملية تأويلها

---

[1]) الأب بطرس ضو: تاريخ الموارنة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤ .

لها (أي للعقيدة) ، وذلك على نحو يتناسب ويتوافق ، داخلياً مع البنية الدينية ـ والثقافية بصورة عامة ـ القائمة هناك . وقد قاد هذا الأمر إلى عملية واسعة النطاق ومتعددة الصيغ من التأويل اللاهوتي العقلي (الكلامي) ، الذي وصل ـ في حالات عديدة ـ إلى مراحل الصراع اللاهوتي الذاتي والسياسي والعسكري . أما اللحظة الثانية فقد اتضحت في النزوع الى الاستقلال السياسي عن الامبراطورية ، وفي مواجهة الاستغلال الاقتصادي الذي مارسته هذه الامبراطورية حيال مصر ، بطبقاتها وفئاتها الاجتماعية المختلفة ما عدى الفئة المتواطئة والمتحالفة ضمن الطبقة العليا مع روما . وهذا هو ، بالضبط وبصورة مبدئية ، ما يجعلنا نتحدث عن المسألة المعنية ، هنا ، والمجسدة باللحظتين المأتي عليهما بمثابتهما تعبيراً شديد الأهمية والدلالة العقيدية النظرية والسياسية عن الطموح الدفين والمعلن الى تكوين كنيسة وطنية عقيدةً ولغةً وسياسة وتنظيماً . وكما هو بيّن ، فإن ذلك الطموح شكل ، في حينه ، ما يقترب من «برنامج إصلاحي سياسي وديني» إن لم يتحقق فانه ظل يمثل رصيداً كبيراً بالنسبة إلى الحركات الاصلاحية اللاحقة الكبرى والصغرى وفي مناطق متشعبة من «العالم المسيحي» .

لقد ظهر للفرقاء المعنيين ان تحقيق الحد الأدنى من ذلك الطموح الكنسي الوطني تحقيقاً فعلياً مشروط ، على نحو لاشك فيه ، بالخروج عن اطار اللاهوت البيزنطي الارثوذكسي وعليه ، ومن ثم بالخروج عن الكنيستين الارثوذكسية والكاثوليكية وعليهما . ذلك لأن هاتين الاخيرتين ـ مع الأفق اللاهوتي الذي يحكم توجههما الذهني ـ لا تسمحان ، أساساً وقطعياً ، بوجود المناقشة الحرة، بدرجة أو بأخرى ، حول مصائر التطور العقيدي والكنسي التنظيمي ؛ بل انهما تواجهان مثل هذه المناقشة ـ إن وجدت ـ بالتحريم والاتهام بالزندقة والهرطقة ، ومن ثم ، إن لم يرعوِ اصحابها ، بالحديد والنار . وهذا ، بالضبط ، ماحدث وثبت عبر الممارسات التي لجأت اليها الكنيسة السلطوية (الدولتية) .

ان تلك الوضعية تسمح لنا بفهم البواعث والدوافع البعيدة والقريبة ، كذلك ، التي كمنت وراء محاولات اعادة الاعتبار للقبطية من حيث هي الرد اللغوي والعقيدي الوطني في مصر على الكنيسة الامبراطورية والسلطة الامبراطورية . ومن هذا الموقع وفي ضوئه ، أيضاً ، نستطيع أن ننظر إلى الآريوسية والاثناسيوسية

كلتيهما من حيث أنهما خضعتا ، في التحليل الأخير ، لناظم وطني مشترك واحد ؛ بالرغم من اختلاف الكثير من المواقع والتوجهات المشخصة لكلتيهما ازاء الأحداث الخارجية التي طرأت على مصر من مواقع وتوجهات متعددة ومتعارضة أحياناً أو اكثر الأحيان .

واذا كان لنا أن نستنبط بعض الأساسيات في المشكلة المطروحة ، تبين لنا أننا - في هذه الحال - سوف نجد أنفسنا أمام التأكيد بأن الاتجاه الديني الشرقي - والثقافي بصورة عامة - ثبت مواقعه بأشكال مختلفة حقق البعض منها شخصيته عبر الاتجاه الديني الروماني وتحت رايته . ويتصل بذلك أيضاً - وهذا له أهمية متممة للوجه الأول السابق الذكر - أن التيار الاغريقي الهليني كان عليه أن يرتد إلى وراء في مصر وسورية ، حتى ولو كان ذلك قد تم مع الحفاظ على الصورة الاغريقية الهلينية . نعني بذلك ان الاتجاه المناوىء (الهرطقي) كان يجد نفسه ، في أحيان محددة من سياق التقيّة التي دُفع اليها دفعاً ، مرغماً على أن يلبس لبوس الموقف الكنسي الرسمي نفسه لكي يتحاشى الهجمات المباشرة المدمرة . وحيث كان الأمر على هذا النحو المعقد والمركب ، فإنه يغدو واجباً على الباحث أن يقرأ - في حالات كثيرة - الحدث الهرطقي في ثنايا الحدث الكنسي الرسمي السلطوي ، وأن يتقصى - من زاوية مقابلة - بعض أوجه وجوانب الحدث الأخير في بعض أشكال التقية التي كان على الحدث الأول (الهرطقي) أن يتخذ منها مظلة حماية له يتمكن عبرها من الحفاظ على مواقعه الأساسية دون أن يكون مضطراً لفقدان الكثير منها في مواجهاته الجزئية والكبيرة للخصوم .

ان ما ينبغي التنويه به - في هذه الحلقة مما نطلق عليه «حدثاً مركباً» - هو أنه سوف يكون ضلالاً منهجياً وسطحية منهجية أن نأخذ الحدث الهرطقي أو الآخر الرسمي الكنسي على عواهنه ، دون أن نتوغل في ثناياه وتضاعيفه وإشكالاته ، التي قد تضعنا أمام مواقف غير متوقعة و «مفاجئة»[1] . وإذا كان الأمر كذلك ، فاننا

---

١) الباحث السوفييتي Aaron J. Gurjewitsch يتحدث عما يطلق عليه «الرمزية المسيحية» ، التي تقوم على مضاعفة العالم انطلاقاً من المقولة البولسية التي سبق أن تعرضنا لها ، وهي أن «الحرف» يقتل ، بينما الروح تحيي . ويشير الباحث إلى أن الرمزية المذكورة تعلن عن وجود اربعة تفسيرات للنص المسيحي ، هي ١) الانطلاق من فهم النص في جانبه الوقائعي ، و ٢) النظر الى واقعة واحدة على أنها مشابهة لحدث آخر ، و ٣) البحث في «النص» عن تفسير اخلاقي تعليمي ، و ٤) =

نستطيع الاقرار بأن التيار الاغريقي الهليني ، الذي فرض نفسه لفترة غير قصيرة في مصر ، مثلاً ، كان عليه أن يتراجع من موقع أدواته نفسها ، تلك الأدوات التي جعلت منها المعارضة العقيدية واحدة أو اكثر من أقنيتها التي عبَرت عليها باتجاه مواقفها ومواقعها الخاصة . وقد سار هذا الأمر الصراعي المعقد والمركب الى الدرجة العليا ، بحيث أنه ما إنْ اطل القرن السابع ، حتى كانت الاغريقية قد توقفت عن الاستعمال(١) .

وإذن ، لنقل اننا أمام ظاهرة في التاريخ المسيحي (اليسوعي) تستحق ، حقاً ، الانتباه الكبير والمركز ليس لأنها مثلت أحد أشكال المعارضة الدينية الهرطقية فحسب ، وإنما لأنها ، كذلك وبصورة خاصة ، تلقي ـ في تطورها وتمظهرها التاريخي التراثي ـ ضوءاً ساطعاً على عملية تشكل العالم الذهني الديني في الشرق العربي ، وخصوصاً في منطقة الجزيرة العربية منه . فتلك الظاهرة (ونعني بها الأريوسية) لم تلغ ، بصورة نهائية وقطعية ، تصور «الثالوث المقدس» ، كما ورد في صيغته المعبرة عن الذهنية الشرقية القديمة وفي الأدبيات الانجيلية المسيحية الأولى .

---

= واخيراً الانطلاق من أن الاحداث تنطوي على حقيقة اسرارية دينية .

(انظر :

Aaron J. Gurjewitsch- Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, VEB Verlag der Kunst Dresden 1978, S. 90-91).

ولابد أن يكون واضحاً أننا ، في هذا المعقد من المسألة ، نثير مشكلة أخرى مختلفة عن المشكلة المقدمة في الشاهد الأخير ، وإن كان هنالك مايوحي بالتقاطع بينهما .

٢) انظر: ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٠ . وجدير بنا أن ننوه ، هنا ، بوجود الكثير من اللاهوتيين المسيحيين ممن يرى في النزاع العقيدي والسياسي بين قادة وسادة الامبراطورية البيزنطية من طرف والفرق المنشقة (الهرطقية) من طرف آخر ، أمراً لا يرقى الى المصداقية التاريخية ؛ ذلك لأن مثل هذا النزاع (الصراع) ، بمقتضى ذلك النمط من التنهيج اللاهوتي ، لا يمكن أن يدخل إلى «قلوب المؤمنين» والى ما يجمعهم . (انظر مثالاً على هذه الوضعية ما يكتبه اسبيرو جبور . فهذا الأخير يرى في النزاع المذكور أمراً مختلقاً ومزعوماً ؛ لأنه لا سبيل الى حدوث ما يتصل به من قريب أو بعيد في اطار النظر الى الكنيسة على أنها «جامعة» . راجع مقالته التي أشرنا إليها في مواضع سابقة : رد على ابحاث حول العلاقة بين المسيحية ـ واليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦) .

إنها ـ على العكس من ذلك ـ حافظت على ذلك التصور ؛ إنما من موقع وحدة الهية تكتسب بعداً انسانياً وظيفياً . فالمسيح يسوع ، الذي اعتبرته «كلمة الله» التي يفوه بها على نحو الأمر الفاعل أو الفعل الأمر لتتحول ، من طرفها ، إلى رسالة زبانية تهدي الانسانية من ظلماتها ، ان المسيح هذا يظهر منظوراً اليه بمثابته شكلاً وجودياً من أشكال التجسيد الالهي ؛ وإن لم يبرز طرفاً بذاته حيال الرب الاله . بتعبير آخر يأخذ بعين الاعتبار علاقة التضايف غير التامة بين الاله ويسوع المسيح يمكن القول ، ان «الكلمة الالهية» تظهر بصفتها الاله ذاته من طرف ، وبصفته تجسيداً له من طرف آخر . وإذا وضعنا في الحسبان ان تجسيد الاله يبرز من حيث هو طرف ثان وان العلاقة بين هذا «التجسيد الالهي» وبين ما يجري التوجه اليه (أي العالم الانساني) تؤدي الى طرف ثالث ، وجدنا أنفسنا أمام «ثالوث مقدس» من طراز مخفف ومن موقع الطرف الأول الذي هو الرب الاله . وبذلك ، تبقى «الأريوسية» قادرة على أن تقدم نفسها أمام المؤمنين على أنها مسيحية يسوعية ، حقاً ، أو على أنها ـ هي وحدها ـ الممثلة للعقيدة الصحيحة . وقد لاحظنا أن ذلك لم يقدها إلى الزعم بأنها تنفي امكانية وجود تيارات مسيحية يسوعية أخرى ، بقدر ما كانت تؤكد على حد أساسي من حرية التفكير والممارسة الكنسية والاجتماعية (السياسية) .

ولعلنا نقول بشيء من التعميم ، الذي لا يخلو ـ بطبيعة الحال ـ من اجحاف بحق الكثير من التفصيلات والوقائع الجزئية المنضوية تحته والفاعلة على نحو أو آخر : ان «الثالوث المقدس» يظل يعلن عن نفسه حتى في اكثر الأشكال الدينية توحيداً في العالم الذهني الشرقي . وهذا ما ترتب عليه الوصول الى الموقف في حدوده العقيدية التاريخية النهائية ، وذلك حيث نعلن أن الثالوث المذكور يفصح عن نفسه ، أيضاً ، في الاسلام المحمدي نفسه ، وإن كان ذلك قد تم بصيغ خصوصية ومتميزة خصوصيةَ وتميزَ الوضعية الاجتماعية والتاريخية التراثية التي شب فيها الاسلام وترعرع . وقد نشير الآن ، مستبقين الأحداث ، إلى أننا نلاحظ ذلك في ما أحدثته الأريوسية من تواصل تراثي ملفت بين الذهنية الشرقية القديمة (التوحيدية التثليثية في آن واحد وعلى نحو يستدعي التأمل المعمق) من طرف ، وبين الاسلام المعني من طرف آخر . فلقد استمر وجودها في هذا الأخير استمراراً ملحوظاً ، بعد أن تم القضاء عليها في الكنيسة الرومانية ، من حيث الأساس وكما

تفهم هذه الكنيسة المسألة[1] .

ونستطيع ، في سياق ذلك وتكميلاً لمعطياته ، أن نلاحظ ما يمكن ان يكون قائماً من تواصل تراثي نسبي بين الأريوسية والاسلام المحمدي من جهة ، وبين التصور اليهودي اليهوي من جهة أخرى . فيهوه كان قد مثل ، في حينه ، وضعية نموذجية من القلق والتردد والنوسان بين الكلية والجزئية ، بين التعالي والمحايثة ، وأخيراً بين التجريد والتشخيص ، بحيث ظهر أنه ينطوي على احتمالات متعددة وباتجاهات مختلفة . وجدير بالقول أنه لا يصح ـ في هذه الحال ـ الانطلاق من أن أحد تلك الاحتمالات والاتجاهات انتصر على الأخرى وحسم الموقف لصالحه . ان الأخذ بذلك المنطلق من شأنه أن يغفل كلّية اللوحة اليهوية المتراكبة . ومن ثم ، نستطيع ان نعلن ، بدلاً من ذلك ، أن تلك الاحتمالات والاتجاهات جميعاً ظلت تعلن عن نفسها في «يهوه» وفي التحولات الدينية البنيوية والوظيفية اللاحقة . ان هذا الاقرار يظل ، في الخط العام الاجمالي ، صحيحاً ووارداً حتى حين نتبين أن أحد تلك الأخيرة (الواحد او الكثير او الواحد الكثير او الكثير الواحد) يمتلك رجحاناً وتماسكاً وشمولاً اعمق واكبر من غيره ووفق احتياجات التطور الاجتماعية والسياسية والثقافية عامة .

ولابد أن نشير ، أخيراً ، إلى أننا اذ نضع تلك المعطيات في اعتبارنا ، فانه يغدو مفهوماً ان الاثناسيوسية وإنْ بدت منتصرة على الأريوسية في اعقاب المجمع النيقاوي المسكوني بمصر وفي القرن الرابع وبعده ، فإنها ظلت تلتقي معها وتتجاوب ـ في التحليل الأخير العميق والاجمالي ـ بدرجة ما وبمستوى ما من حدود ومستويات تصور «الوحدة والكثرة» الناجم عن احتمالات وتضاعيف الواحد والكثير ، والواحد الكثير ، والكثير الواحد ؛ هذا بالاضافة الى ما ذكرناه من نقطة الالتقاء الأخرى الهامة أو الأكثر الأهمية والتي اشتركتا فيها ، وهي النزوع القوي والمفصح عنه كثيراً أو قليلاً إلى الاستقلال العقيدي الديني والسياسي الوطني لمصر عن الامبراطورية .

---

[1] انظر : ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ .

ـ ٢ ـ

## النسطورية وتأويل النص : من «الاله المصلوب» الى «الانسان المصلوب والمخلص»

ان ما تعرفنا اليه على صعيد الآريوسية المنكوبة نواجهه وقد تحول لاحقاً ، أي في القرن الخامس ، إلى تيار عميق دافق تحت أسماء وصيغ متعددة ومتنوعة تدخل في أعماق الموقف الديني والحياة السياسية لمعظم طبقات وفئات المجتمع الامبراطوري . وإذا ما نسقنا الخطوط الناظمة المشتركة وغير المشتركة بين تلك الأسماء والصيغ من موقع المشكلات اللاهوتية الكبرى التي طبعت ذلك القرن بطابعها ، فانه تبرز أمامنا النسطورية بمثابتها الممثل المسيحي الشرقي الأكبر للتيار المعني هنا . وما يلفت الانتباه ، على هذا الصعيد ، هو أن الاتجاه الجديد المذكور نشأ في القسطنطينية نفسها ، عاصمة الشطر الشرقي من الامبراطورية ، وكان على رأسه الكاهن نسطوريوس الذي أخذ يطرح نفسه بقوة في الأوساط اللاهوتية ، وكذلك لاحقاً في الاوساط السياسية اللاهوتية .

شغل نسطوريوس (مؤسس النسطورية) كرسي البطريرقية في القسطنطينية لعدة سنوات ، تمكن في اثنائها من استكمال صوغ ما سيدينه خصومه بمثابته «هرطقة» جديدة . ومن الطريف الدال أن نذكر أن الهرطيق نسطوريوس جرى تتويجه أسقفاً على القسطنطينية من قبل المؤسسة الكنسية الرسمية والسلطة السياسية حيث نيطت به مهمة أساسية وكبرى كان عليه أن ينجزها في ظروف جد معقدة . هذه المهمة كمنت في العمل على خلق جو من الهدوء الديني (والسياسي) ، ومن ثم على الوقوف بحزم في وجه المدّ المتعاظم عمقاً وسطحاً للهرطقات . والذي حدث ـ وهذا له مدلول خاص على صعيد اللوحة الدينية والسياسية المهيمنة في حينه ـ هو أن نسطوريوس نفسه كان ، في بادىء الأمر ، قد اعتقد بأنه قد نذر نفسه ، حقاً ، لهذه

المهمة العملاقة والشائكة . ففي الحفل الامبراطوري الذي تُوج فيه اسقفاً على القسطنطينية في العاشر من نيسان عام ٤٢٨ ، خاطب الامبراطور وبقية الحضور السياسي والديني قائلاً ، بكثير من الثقة والحزم والطواعية ، : «اعطني بلاداً خالية من الهراطقة اقدم لك السماوات بديلة . واستأصل الهراطقة لنا نستأصل الفرس معك»[١] .

ولكن الأوضاع في الامبراطورية لم تدع ، كما يبدو ، مجالاً كبيراً حتى لأولئك الذين نذروا أنفسهم للدفاع عنها . وهذا ما يدعونا إلى القول بأنها (الأوضاع) كانت في حالة من الاضطراب والهزال والقسوة والاستغلال ، بحيث اسهمت ، على نحو أو آخر ، في تعميق ظاهرة الانسلاخ الاجتماعي الطبقي والفئوي والعقيدي الايديولوجي في أوساط المتعاملين مع الفكر الديني والسياسي ، بصورة خاصة . وجدير بالقول أن العناصر المستنيرة لدى هذه الشخصية أو تلك ، تجد حقلاً خصباً لها كي تتحول إلى موقف اجتماعي نقدي مشخص يمكن أن يتحول إلى تيار شعبي يهدد مصالح المؤسسات الدينية والسياسية العليا . ان مثل هذا الأمر قد نجده مجسداً فيما احدثه الاسقف القسطنطيني نسطوريوس .

وقمين بنا أن نشير إلى ان البحث في «هرطقة» نسطوريوس هذا ـ السوري الانطاكي الأصل والذي ولد في الربع الأخير من القرن الرابع ـ يكاد يدفعنا إلى الاعلان عن ان هذا الاسقف تأثر ، بعمق وجذرية ، بسلفه الهرطيق الكبير آريوس . ان هذا الرأي يظل وارداً وقابلاً للمناقشة أو الافتراض المدعّم حتى لو لاحظنا أنه يوجد هنا وهناك خلاف في الرأي بينهما ، وحتى لو استصدر الأول (نسطوريوس) في مقتبل رئاسته أمراً اغلقت بموجبه كنيسة الآريوسيين في القسطنطينية ؛ كما استؤصلت مجموعة كبيرة من الهرطقات بموجب أوامر أخرى صدرت عن «الارادة السنية الامبراطورية» ، ومنها «الهرطقة الآريوسية»[٢] .

---

١) ضمن : أسد رستم ـ كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٠٨ .

٢) «واندفع نسطوريوس في سبيل الايمان القويم فاستصدر أمراً باغلاق كنيسة الآريوسيين في القسطنطينية في الاسبوع الأول من رئاسته . وفي الثلاثين من أيار أي في الاسبوع الثامن لرئاسته صدرت ارادة سنية امبراطورية تستأصل الهرطقة في جميع مظاهرها فشملت في حكمها الآريوسيين ـ

أما التأثر الذي أعلنّا عنه فيمكن تعقبه وتقصيه من خلال الاطروحة الأريوسية الخاصة بالتأكيد على ناسوتية يسوع المسيح مقابل لاهوتيته . ولعلنا نعمم الموقف ونجمله حيث نقول بأن تلك الاطروحة تبرز بمثابتها مفتاح الولوج الكبير الى فهم الدوافع والبواعث البعيدة الخفية والمعلنة للهرطقة الدينية المسيحية اليسوعية ، عموماً ، في مصر وسورية على امتداد ثلاثة قرون من الزمن ، هي الرابع والخامس والسادس . إذ أن انتزاع ما اعلنته «الكنيسة الأم» من حق مشروع ومقدس لها في الهيمنة التامة على «الكنائس الأبناء» ، لم يكن تحقيقه ممكناً أفضل من أن يتم على طريق زعزعة عقيدة «يسوع الاله ـ الأب الابن» ، الذي تلح تلك الكنيسة الحاحاً مشدداً على أنها هي وحدها «جسده المقدس» . ومن هنا ، نتبين النغمة الأساسية والناظمة في الأريوسية والنسطورية كلتيهما ، تلك النغمة التي تفصح عن نفسها ، بطموح عميق لأنسنة الدين عامةً وشخص يسوع المسيح بصورة مخصصة ، أي ـ وهذا ينبغي التشديد عليه ـ لأنسنة أداة التغيير الانساني الاجتماعي الكبرى ، المتاحة والمهيمنة وحدها في حينه : إن أي نشاط ذهني ايديولوجي او سياسي كان عليه ـ من أجل ان يكون فاعلاً في اوسع الأوساط الاجتماعية ـ أن يمر عبر الدين وأن يستمد مشروعيته وقدراته منه ، على الأقل أمام المؤمنين وفي ضوء أوضاعهم .

كان المبدأ المركزي الذي صاغه نسطوريوس ، بعد ان انتقل من «الطريق القويم» إلى «الطريق المنحرف» ومن «الدواخل» إلى «الخوارج» ، وأعلنه على الناس بمثابته «المسيحية الحقيقية» ، قد تبلور واتضح على النحو التالي : ان يسوع المسيح هو ، من حيث الأساس وفي معناه الأعمق ، ارادة وتأثير ، أي **فعل نشط باتجاه الانسان** . وإذا قد صُلب على الصليب حقاً ، فان صلبه هذا لحق به بصفته الانسانية (الناسوتية) ، فحسب . وعلى ذلك ـ وهذا ما يترتب من نتيجة بالنسبة الى تصور الخلاص . فتخليص الانسانية الخاطئة هو أمر انساني يسوعي ، أولاً وأخيراً . ومن هنا بالضبط ، كان رفض ألوهية يسوع المسيح شأناً لازماً وضروريا ضرورة حاسمة في سبيل انقاذ عقيدة الصلب والخلاص نفسها ؛ إذ لا يعقل ـ بكل الاعتبارات

---

= والمقدونيين والأبوليناريين . . . ونفذت هذه الارادة بحزم فاغلقت كنائس هؤلاء المبتدعين وأدى اغلاقها إلى استعمال العنف في بعض الأحيان والى خسائر في الأرواح . . .» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩) .

والحيثيات اللاهوتية - ان يتم فعل الصلب على طبيعة الهية ما يزعم أن يسوع المسيح ينطوي عليها .

والحق ، ان مشكلة «الصلب» شغلت في النسطورية معقداً هاماً من معاقدها . فهي مثلت نقطة ضعف كبرى - بالمعنيين الانطولوجي والاخلاقي - في العقيدة الكنسية الرسمية المنبثقة عن مجمع نيقية المسكوني ؛ في حين أنها ، هنا وكما فهمها نسطوريوس ، تحولت إلى نقطة انطلاق باتجاه انسنة يسوع المسيح وتحويله إلى مخلص انساني يؤثر في الناس كما يؤثرون فيه . وإذا أكد على ناسوت يسوع هذا ، فإنه - في نفس الحين وبنفس القدر من الأهمية - يشدد على قدرته على انجاز تخليص الانسان من العالم الذي غدا طافحاً بـ «الجور والطغيان» . فنحن ، هنا ، نواجه تلازماً بين وضعيتين اثنتين على نحو متضايف . الوضعية الأولى تتمثل بالاستجابة لـ «الانسان» ، حيث يؤكد أن مخلص الانسان هو الانسان نفسه بقدر ماهو متحد - بمعنى ما من معاني الاتحاد - بالوجود الالهي . وهذا الاتحاد ليس من نمط اتحاد الناسوت باللاهوت ضمن شخصية واحدة بقدر ماهو شكل من أشكال «وحدة وجودية» يبرز فيها الانسان ، عامةً ، من حيث هو أحد تجلياتها . وعلى هذا النحو ، نغدو وجهاً لوجه أمام يسوع الانسان ، وكذلك أمام أمه مريم ، التي تبرز مع «ابنها» في العالم الانساني . وهذا ينقل حقل النشاط الخلاصي من الألهة أو انصاف الألهة (مثل يسوع اللاهوت والناسوت) إلى حقل الفعل الانساني ، مطيحاً - بذلك - بالمستندات اللاهوتية التي تنطلق منها الكنيسة السلطوية «الأم» في نطاق تسويغ ما تعلنه بأنها «جسد المسيح يسوع» الالهي الانساني ، أو جسد المسيح يسوع بما هو الهي . ولا يخفى أن فكرة «التمثيل» و «الانابة» تبرز ، هنا ، بمثابتها حجر أساس تبني عليه وتشتق منه «الأم الكنسية» مسوغاتها في الهيمنة على جموع الكنائس المنضوية في اطار الامبراطورية . وتبقى المسألة ، في جماع القول ، تمخّضاً عن عملية اقصاء «الالهي بذاته» ، اي من حيث هو فعل متميز عن «الانساني العادي» ، انساني جماهير المفقرين والفقراء والعبيد[1] .

---

1) لعل القصور في النفاذ إلى اللحظة المشخصة الداخلية في عملية الاقصاء تلك لـ «الالهي بذاته» لدى النساطرة ، هو الذي يجعل بعض الباحثين يحمّلون المبدأ النسطوري المشار إليه اكثر مما يحمل اساساً ، بحيث يقود ذلك إلى الاعتقاد بأن هذا المبدأ ماهو إلا تطويح بتصور الخلاص اليسوعي

أما الوضعية الثانية فتفصح عن نفسها عبر «صلب الانسان» بلحمه ودمه وآماله وآفاقه . ذلك لأن «الصلب» ، هنا ، تعبير مكثف غاية التكثيف عن «العذاب» في درجته القصوى ، التي تقتضي ان يقدم الانسان نفسه للموت في سبيل الحياة . واذا لم يكن الأمر كذلك ، فمن أين تكون الشجاعة والتضحية القصوى إذا كان «المصلوب» مصلوباً الهياً أو مشاركاً في الالوهية ؟ أين يكمن مغزى الموقف الأقصى اذا كان هذا الأخير ينتمي ، أصلاً ، إلى عالم الآلهة ، أي ـ بحسب المنطوق اللاهوتي ـ إلى «عالم الأقصى» ؟ وحيث يكون الوضع على هذا النحو ، فما الحكمة من مواجهة «الأقصى للأقصى» ، أي «الألم الأقصى» للوجود «الأقصى ـ الالهي» ؟ ان النسطورية حسمت الموقف لصالح العلاقة بين «الأدنى والأقصى» ، اي من أجل علاقة انسانية تنطلق من الانسان لتنتهي به بمثابته قدرة فاعلة في وجه الالم الأكبر ، الذي يتمثل بشكله الأقصى وهو «الصلب» .

لقد صلب المسيح يسوع ، حقاً ؛ هذا ما تؤكد عليه النسطورية . ولكنه إذ صلب ، فإنما كان انساناً وظل انساناً مصلوباً . هاهنا ، بالضبط ، تكمن اللحظة العامرة بالتضحية والفداء والصلابة في سبيل خلاص الناس . وهذا ما ولّج اوساطاً عديدة عليه وحرضهم ضده ؛ لأن من شأن ذلك الذي نادى به أن يجعل آراءهم نافلة ، تلك الآراء التي تنطلق ـ كما أشرنا ـ من «حق التمثيل والانابة» الالهي ، أي من كونهم «جسد يسوع الاله» . ودون أن يكون هنالك حد أدنى من التشكيك في الموقف النسطوري المذكور من الصلب[1] ، نلاحظ أن انضواء يسوع المسيح النسطوري في وحدة من الوجود الالهي يمثل وجهاً متمماً لانسانيته المتعالية دون أن تكون إلهية بذاتها .

---

= المسيحي ، عموماً . فبحسب ادمون رباط على سبيل المثال (انظر مقالته : المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨) كان من شأن العقيدة النسطورية ، وفق ذلك الاعتقاد «أن تجعل من الايمان بأن الله قد بعث بابنه لتخليص البشر ، ايماناً بدون أساس ، طالما ان عذاب الصليب لم يشمل شخص المسيح بطبيعتيه المتحدتين» .

١) «وأما قولهم ـ أي النساطرة ـ في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية . قالوا إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته ، لأن الاله لا تحلّه الآلام» . (ا.م.ا. الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٥) .

وجدير بالقول ان تلك المسألة الأخيرة تؤلف من النسطورية المتن الرئيسي الناظم لها ضمن السياق المأتي عليه آنفاً . فعبرها عمل النساطرة على إعادة بناء الموقف الديني المسيحي ، عموماً . فهؤلاء ، الذين تأثروا بعمق بالفكر اليوناني والهليني والسوري والفارسي المستنير ، وصلوا إلى أن الله «ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة . وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ، ولا هي هو . واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام . . . كاشراف الشمس في كوة على بلورة . وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم»[1] .

فهاهنا ، نلاحظ أمرين على غاية الأهمية اللاهوتية والفلسفية ، وكذلك على غاية الخطورة بالنسبة إلى الكنيسة الرسمية ، الارثوذكسية الكاثوليكية . الأمر الأول تمثل بالنزوع الى الوحدة الوجودية ، بحيث يتوقف الحديث ـ آنئذ ـ عن ثلاثة أقانيم متمايزة ومتباينة ، هي اله ومسيح وانسان ، ليبدأ بأقنوم واحد أوجوهر واحد أو وجود واحد . أما الأمر الثاني فقد برز في الرؤية النسطورية المستنيرة ، على نحو بيّن ، للرب الإله . فهذا الأخير ـ بمقتضى الموقف المنوه به ـ هو ، في صفته الأكثر أساسية ، جماع الوجود والعلم والحياة ؛ وذلك على نحو يبرز فيه «العلم» ، كما هو ظاهر ، بمثابته أحد هذه الأركان الالهية الثلاثة الكبرى . وهذا من شأنه أن يضيء الحالة البنيوية والوظيفية للرب الاله المذكور اضاءة معرفية ، أوكما قيل في حينه ، عرفانية . فهو وجود واع لذاته ولغيره ؛ لذاته ، بمعنى أن يدرك وجوده وفعله ؛ ولغيره ، بمعنى أنه يدرك علاقته بكل ماهو موجود . ومن ثم ، فبالاضافة الى امتلاك الرب الاله وعيه الذاتي ، نجد أنه لا يوجد إلا مع الآخر وعبره وفي سياقه ، بعيداً عن عنصري المفارقة والعلوية .

ومن دقائق الموقف النسطوري وتماسكه اللاهوتي ما يعلن باسمه من صيغ فكرية لتصور وحدة الوجود ، الذي وجدناه يشكل البنية الأساسية الداخلية لذلك الموقف . فلقد أعلن النساطرة ، بحسب الشهرستاني : «أن الابن لم يزل متولداً من الأب ، وإنما تجسد بجسد المسيح حين ولد . والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت ، فهو اله وانسان اتحدا ، وهما جوهران ، أقنومان ، طبيعتان : جوهر

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٢٤ .

قديم ، وجوهر محدث ، إله تام وانسان تام . ولم يبطل الاتحادُ قدمَ القديم ، ولا حدوث المحدث ، لكنهما صارا مسيحاً واحداً ، طبيعة واحدة»[1] .

ان وحدة الوجود (النسطورية) تبرز ، كما هو واضح مما سبق ، بمثابتها وحدة تنهض على حدٍ ما من التمايز بين ثلاثة انحاء وجودية ، هي الله ، والمسيح ، والانسان . ولكن هذا الترتيب يتضمن ، بدوره ومن زاوية النظر إليه ، احتمال رؤيته من آخره إلى أوله ، أي من الانسان إلى الله مروراً بالمسيح يسوع ، بحيث تغدو هذه الأطراف الثلاثة تجليات منوعة لواحد أحد يوحد بينها على ما فيها من تنوع . وهذا الحكم يبقى صحيحاً، كذلك، حتى حين يبقى الحديث قائماً على «قديم» و «محدَث» ؛ ذلك لأن المحدَث يغدو مع المحدث سياقاً واحداً وبعداً واحداً ، أي «مسيحاً واحداً ، طبيعة واحدة» . وهنا ، يلتقي الانساني (الناسوتي) بالالهي (اللاهوتي) لقاء الممكن بالمتحقق ، والنازع بالناجز ، ليصوغا ـ مشتركين موحَّدين ـ عملية التجاوز الخلاصية للبائس المتجاوز والمستنفد وجودياً وقيمياً (أخلاقياً) .

وقد عمل اللاهوتي الانساني نسطور (نسطوريوس) على تعبئة ذلك الموقف الالهي الانساني بفكرتين اثنتين حافزتين بعمق باتجاه الفعل الانساني الالهي الخلاصي . الفكرة الأولى تنهض على النظر الى الرب الاله على أنه وجود حي متمتع ذاتياً بالعلم . ان هذا الأخير يمثل ، هنا ، حداً منطقياً ووجودياً يجعل من الرب الاله (الانسان) قوة غير غاشمة ، قوة مستنيرة ، يمكن النظر إليهما على أنها «منطقية» الحدث الكوني ، بالمعنى القانوني والأخلاقي الانساني ، وعلى أنها ـ أيضاً ـ الكلمة الناظمة لهذا الحدث من داخله ، توجهه وتحيط به وتعبر عنه ، بقدر ما يوجهها هو ويحيط بها ويعبر عنها . وفي حدود هذه المنطقية يغدو واضحاً أن الرب الاله النسطوري يجسد وضعية منضبطة بنواظم ضرورية تضبط (تقيد) وتوجه مسارها البنيوي والوظيفي العام . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه ـ في هذه الحال ـ لابد وأن يتضمن نزوعاً داخلياً ضرورياً وتلقائياً إلى ابراز العنصر الانساني الدنيوي والى التشديد عليه ، من حيث هو تعبير عن هذا النزوع أولاً ، ومنطلق للحل (الخلاص) الانساني ثانياً .

---

1) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

ومن الطريف والأهمية بمكان ان نشير إلى ما كتبه الشهرستاني ، على هذا الصعيد وباتجاه المطابقة النظرية العقلانية بين النساطرة من طرف والمعتزلة من طرف آخر . فلقد أعلن أن «نسطور الحكيم . . . تصرف في الأناجيل بحكم رأيه . واضافته اليهم اضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة»[1] . ان تصرف نسطور في الأناجيل بحكم رأيه ، أي بمقتضى التفكير العقلي الحر ، قاد الى اخضاعها لعملية تأويل عقلية نافذة قادت ، في نهاية المطاف وفي السياق العام الاجمالي للمسألة ، الى جعل اللاهوتي في خدمة الناسوتي ، ومن ثم إلى النظر للاهوتي ناسوتياً .

وبصيغة أخرى اكثر ضبطاً للموقف النسطوري يمكن القول ، ان عقلنة اللاهوتي وأنسنته ، في آن واحد وسياق واحد ، قادتا إلى الانسان الكلي (الالهي) ، الذي بمتسعه أن يمسك بمفاصل «الخلاص الانساني» من حيث هو شأن انساني وخاص بالانسان الطامح إليه والعامل على انجازه بادواته وطرقه الانسانية الخاصة .

أما الفكرة الحافزة الثانية فقد ظهرت وتبلورت في موقف نسطوريوس والنساطرة من مسألة «والدة الاله» ، مريم . فلقد «جاء في بعض المراجع الأولية ان كاهناً انطاكياً من ناحية نسطوريوس يدعى أنستاسيوس تدخل في الجدل القائم وقال ان مريم بشر وكبشر لا يمكنها ان تلد الهاً ولذا فإنه لا يجوز القول عنها انها والدة الاله Theotokos . وتضيف هذه المراجع نفسها ان نسطوريوس أبى أن يلوم انستاسيوس وأنه تحاشى هو بدوره استعمال التعبير (والدة الاله) . وجاء في مخلفات المجمع المسكوني الثالث ان دوروثيوس أسقف مركيانوبوليس حرم استعمال الاصطلاح والدة الاله وان نسطوريوس سكت عن هذا التحريم ولم يقطع دوروثيوس من الشركة»[2] . والملفت في الموقف المعني أن نسطوريوس ينطلق فيه من أن «الاسفار المقدسة» والآباء لم يستخدموه في مجمع نيقية المسكوني ؛ مما يعني أن نسطوريوس عمل على تدعيم موقفه ذاك من موقع «النص» نفسه ، ومن ثم على احراج خصومه واظهارهم هم بمظهر «الخوارج» على «النصوص المقدسة» . وفي نهاية الأمر وخلاصته ، اقترح اللاهوتي الكبير القول بـ «والدة المسيح» بدلا من القول بـ «والدة الاله»[3] .

---

١) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٢٤ .

٢) اسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٠٩ .

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته .

ان ذلك الذي طرحه نسطوريــوس ـ بوضوح ودقة وحزم ـ على صعيد «الأم» ، كان اسهامـاً مبـاشراً في ايضـاح الموقف الناسوتـي المسيحـي وتعميقــه نسطورياً . فبعد أن انتزع من أيدي الاكليروس الأعظـم لاهـوتية يســوع المسيح المصلوب ، انتهى الى ان جعل أمه أم انسـان مقدس ، ليس إلا ، هي «أم المسيح» . ولعلنا نلاحظ أن المهمة الثانية أسهل بكثير ، بما لا يقاس من المهمة الأولى . ذلك أن محور الموقف اليسوعي المسيحي هو يسوع نفسـه ، وليس أمـه . .وقـد لاحظنـا في مواضع متعددة سابقة من هذا المبحث وعبر ما انجزه الفيلسـوف الالمانـي لودفيج فويرباخ ، أن دور «الأم» في «الثالوث المقدس» غير جوهري ، ثانوي ، أو كما عبرنا عن ذلك بأنه «مضيّع» بين الأب والابن . فاذا كان «الابن» إبناً رأسـه وقدمـاه في الانسان ، فإنه من الأولى أن يعتبر أن دور الأم لا يعدو أن يكون ذا طبيعة انسانية . ويكون الأمر ـ بذلك ـ قد صُفّي لصالح يسوع انساني بأم انسانية .

ان استبدال «والدة الاله» بـ «والدة المسيح» عملية من شأنها أن تصب في التيار الناسوتي النسطوري ، مؤدية ـ على هذه الطـريق ـ الى تأصيل انسـانية الخـلاص المسـيحي (النسطوري) بنيةً ووظيفة وأداة . وكما هو بين ، فان هذا وذاك يقفان في خط متعارض ، مبدئياً ، مع التوجه الرئيسي للكنيسـة السـلطوية «الأم» المنطلق من أنها تمثل موقفاً مسيحياً يستمد مشروعيته من أنه يقوم على «الأب والابن» ، أي من كونه يهيمن باسمهما وبتوجههما .

كان الهجوم على النسطورية ورأسها نسطوريوس عنيفاً كل العنف وسريعـاً كل السرعة من قبل السلطة الكنسية الرسمية ، الكاثوليكية الارثوذكسية ، التي كان من المفترض ان يمثلها نسطوريوس نفسه وأن يدافع عنها . وقد ظهر ذلك في المجمع المسكوني الثالث ، الذي انعقد في افسوس عام ٤٣١ . وكان برنامج العمل الذي نيط بهذا المجمع حاشدا وواضحا وحازما ، في نفس الحين : الحكم بالادانة السـاحقـة على الهرطقة الجديدة المبتدعة على نحو «يجتثها من الجذور» . وقد تجسد هذا الحكم بنفي رأس «الفتنة» إلى ما اعتُقد أنه بلد بعيد ، أي الى شمال الجزيرة العربية باتجاه البتراء ، التي كانت آنذاك واحدة من ملحقات الامبراطورية البيزنطية الكثيرة[1] .

---

١) انظر : ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩ .

وقد كانت سورية في بداية عهدها بالمسيحية اليسوعية قد تبنّت ، ضمن ما تبنته ، تلك الهرطقة الجديدة ، التي أثارت - بشكل كبير - الأوساط الكنسية كلها ، المضادة لها والمتعاطفة معها ، على حد سواء . وجدير بالاشارة إلى أن الحضور الكمي والنوعي الكثيف لهذا المذهب في البلد المعني جسد ، في حينه ، تعبيراً سياسياً ودينياً عقيدياً مباشراً عن اتجاهات الانفصال والاستقلال عن جسم الامبراطورية (وقد لاحظنا ذلك ايضاً وبنفس القدر تقريباً بالنسبة إلى الآريوسية في مصر) . ولعلنا نتبين سمات ذلك التعبير السياسي والديني العقيدي في الفكرة التأويلية الطريفة التالية ، التي مارسها نسطوريوس حيال «وحدة الناسوت واللاهوت» . فلقد أعلن أن يسوع المسيح وان كان متحداً عبر الكلمة بالرب الاله ، فإن اتحاده هذا هو بمثابة اتحاد الانسانية جمعاء به (أي بالرب الاله) . وبصيغة أخرى مختزلة يمكن القول ، ان ذلك الاتحاد ، بكل اعتباراته وحيثياته ، يقوم على «وحدة الوجود» المأتي عليها فيما سبق أولاً ؛ كما أنه (أي الاتحاد المعني) - من طرف ثان - يظهر في «الفعل» وليس في «الحالة» ، أي في سياق الممارسة المسيحية اليسوعية النشطة وليس من موقع اتحاد في شخص واحد[1] .

والآن ، إذا كنا ، في صفحات سابقة ، قد ألححنا على أن الآريوسية والنسطورية - بالرغم مما ظهر من اختلاف ذي طبيعة لاهوتية ونزاعات في النشاط الكنسي التنظيمي - كان يجمع بينهما نزوع مشترك عميق للاستقلال الديني العقيدي والسياسي عن «الكنيسة الأم» المتلاحمة عمقاً وسطحاً وبنيةً ووظيفة بـ «السلطة الأم» في روما والقسطنطينية ، فاننا رغبنا من وراء ذلك الى التأكيد على ما نراه الوجه الأهم والأكثر حسماً في الصراع بين الفريقين المذكورين . بيد أن وجهاً آخر من هذا الصراع نشب في داخل الكنيسة الشرقية نفسها (في مصر وسورية)، وعبر - بأشكال طارئة وأخرى ثابتة بحدود معينة - عن المواقف من ذلك التحالف الثنائي .

ففي سورية اندلع خلاف قاد الى صراع بين فريقين اثنين «محليين» ، وقف الأول منهما الى جانب نسطوريوس ، في حين اعلن الفريق الثاني - بوضوح وحزم -

---

١) انظر مع المقارنة : فيليب حتي - خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٨ .

تحالفه مع البابا والامبراطور . ان مثل هذا الوضع لا يمكن الاكتفاء بالنظر إليه على أنه «خلاف في الآراء العقيدية» . فلقد مثل موقفاً اجتماعياً طبقياً وفئوياً الى جانب كونه ـ كذلك ـ موقفاً لا وطنياً طمح أصحابه من خلاله ، إلى كسب ود «الآخرين الأقوياء» واستعدائهم على خصومهم في الداخل . وهنا ، يظهر ـ حقاً ـ إلى أي مدى يمكن لتصور ديني عقيدي أن يتحول الى موقف اجتماعي وسياسي مباشر تبرز من خلاله المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المباشرة . ان ذلك نستطيع ان نقرأه في الموقف الذي اتخذه رهبان مدرسة مارمارون ، أي يعقوب القورشي وسمعان العمودي وبارادات ، من النسطورية والنساطرة . فلقد كانت تلك المدرسة «بقداستها وسلامة عقيدتها تكوّن ركناً متيناً تعتمد عليه السلطات الامبراطورية والكنسية في سياسة الكنيسة . وكان لهذه الجبهة دور كبير في شؤون العقيدة والادارة . وكان اركان هذه الجبهة اي القديسون يعقوب وسمعان وبارادات التابعون لمدرسة مارمارون ابرز الشخصيات الرهبانية بصورة خاصة ومن ابرز الشخصيات الكنسية بوجه عام»[1]

ومما له دلالة هامة وملفتة ، على هذا الصعيد من المسألة ، الرسالة التي بعث بها الرهبان الموارنة إلى بابا روما بمناسبة محنة وقعت بهم . ذلك أن «أول من اتجهت إليه انظار وأفكار وقلوب الرهبان الموارنة في تلك المحنة الكرسي الرسولي الروماني وحبره القديس هورميزدا . رفعوا إليه رسالة ضمنوها اعتقادهم الصريح بسلطة البابا على المسكونة بأسرها وبخلافته للقديس بطرس أمير الرسل وأبوته الشاملة وبما وضعه المسيح الاله على عاتقه من السلطان المطلق على رعاة الكنيسة ومن مهمة العناية والرعاية تجاه النفوس . وقد عهدوا إلى اثنين ، منهما يوحنا وسركيس بحمل هذه الرسالة الى البابا وأرفقوها بمذكرة تفصيلية»[2] .

---

١) الأب بطرس ضو : تاريخ الموارنة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ١٦٥ . ولما كانت الرسالة المذكورة ذات أهمية خاصة ومباشرة بالنسبة الى ما نحن بصدد البحث فيه (حيث أنها تبرز الكثير من مظاهر وملابسات الصراع بين الفريقين المتنازعين) ، فاننا نورد قسماً كبيراً منها لنتبين الوضعية مشخصةً ، تلك الوضعية التي احاطت باسقاط النسطورية عقيدة وممارسة (انظر هذا النص في : المرجع السابق ومعطياته ، ص ١٦٥ ـ ١٦٧) : «الى الكلي الطوبى والقداسة بطريرك المسكونة باسرها هورميزدا الجالس على ←

كان من نتائج المجمع المسكوني الثالث التاريخي في أفسس أن أرغم النساطرة على التبعثر والتشرزم في انحاء مختلفة من المناطق المجاورة والبعيدة . ذلك أن عملية الاضطهاد التي طالتهم وطالت الهراطقة الآخرين كانت تصل ، في حالات عديدة ، إلى درجة إحراقهم وإتلاف كتاباتهم ، محققةً بذلك للمتحالفين من السلطتين الدينية والسياسية في الأطراف والمركز مزيداً من الهيمنة والقدرة على استفراد الموقف . ونحن من طرفنا ، نستطيع ان نرى في ذلك ، ثانية ، اشارة الى أن تحول المسيحية اليسوعية إلى دين للدولة جعل منها أداة ايديولوجية صريحة موحدة لها (للدولة) ورادعة لخصومها بكل الوسائل المتاحة . وتتمياً للمسألة وتعميقاً لها ، نلاحظ أن

---

= كرسي بطرس امير الرسل ، توسل وتضرع أحقر رؤساء الأديار في سوريا الثانية وسائر رهبانها .

اذ تحفز بنا نعمة المسيح مخلصنا جميعاً الى اللجوء الى غبطتكم كما يُلتجأ من الزمهرير والعواصف الى مينا الأمان ترانا بغنى عن البحث عن ملجأ آخر . ومهما تألمنا نقتبل ذلك بفرح علماً منا بأن آلام هذا الدهر لا تقاس بالمجد المزمع ان يظهر فينا . ولما كان المسيح الهنا أقامكم وملاككم الصالح سلطان الرعاة وطبيب ومعلم النفوس يجدر بنا ان نصف لكم العذابات التي حلت بنا ونجعلكم على بينة من الذئاب التي لا شفقة لها والتي تمزق قطيع المسيح لتطردوها بعصا السلطة من بين النعاج وتشفوا الروح بكلمة التعليم وتضمدوها ببلسم الصلاة . اما من هم أولئك فاليكهم ايها الكلي الطوبى : هما ساويروس وبطرس اللذان ماعتبرا أبداً من عداد المسيحيين اذ يحرمان كل يوم علانية المجمع الخلقيدوني المقدس وأبانا الكلي القداسة لاون غير مبالين بدينونة الله وقد داسا قوانين الآباء القديسين ورقيا الى الاسقفية بالقوة الملكية وأذاقانا عذابات لا قياس لها لاكراهنا على احتقار المجمع المذكور . . .

فنبتهل اليك ايها الأب الكلي الطوبى ان تنهض بقوةوغيرة وتشفق على الجسد الممزق فانت رأس الجميع وتثأر للايمان المهان وللقوانين المداسة وللآباء الذين تعرضوا للتجديف وللمجمع المطعون بالحرم . اولاك الله سلطان الربط والحل وليس الاصحاء الذين يحتاجون الى طبيب ولكن المرضى . فانهض ايها الأب القديس وهلم لخلاصنا وتشبه بربنا الذي نزل من السماء إلى الأرض ناشداً الخروف الضال . وتأمل ببطرس أمير الرسل الذي تزين كرسيه وبولس الاناء المختار فقد طافا المسكونة لينيراها . . . فلا تهملنا أيها الكلي القداسة نحن الذين كل يوم تثخننا بالجراح الوحوش الضارية . ونحيط علماً ملاككم القديس اننا نحرم باستغاثتنا هذه كل الذين ينبذهم ويحرمهم كرسيك الرسولي أي نسطور واوطيخا وديوسقورس وبطرس الالثغ وبطرس الانطاكي المدعو القصار واكاسيوس اسقف القسطنطينية شريكهم وكل من يدافع عن أي من هؤلاء الهراطقة» .

«المجامع المسكونية» التي كانت تعقد في حال تأزم الاوضاع واستفحال التيار الهرطقي عقيدياً دينياً وتنظيمياً وسياسياً ، تحولت إلى أداة ايديولوجية سلطوية نافذة تحقق السلطة المركزية عبرها سيطرتها ، لاجئةً - في سبيل ذلك - إلى تحقيق «إجماع في الرأي» يمنحها القدرة والهيبة . وقد نتبين في تلك المجامع المسكونية وجهاً آخر هاماً من أوجه المسألة . فالنسطورية - ومن قبلها الآريوسية - إذ علّقت أطروحة «الكنيسة جسد المسيح» وشككت فيها ورفعت السلاح في وجهها ، وجدت نفسها أمام امتدادات جديدة كبرى لهذا الجسد ممثلةً بتلك المجامع . ولذلك ، كان صراع عنيف مديد قد تمحور حول السؤال التالي : إلى أي مدى تمتلك المجامع المذكورة مشروعية تمثيل المؤمنين من المسيحيين اليسوعيين ، والى أي مدى هي ، من ثم ، جديرة بأن تُحترم مع قراراتها ؟ أما الاجابة عليه فقد كان على الواقع المشخص ، بموازين قواه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الروحية ، أن يقدمها ؛ وقد فعل ذلك . لقد أعلن الظاهرات الهرطقية نقاطاً هامشية في بحر المجتمع الكبير ينبغي عزلها إن لم يكن محوها .

والحق ، ان تلك «النقاط» لم تقدّ التاريخ ، وإن كانت قد نشأت في صلبه وأعماقه . لقد شكلت الجبهةَ الايديولوجية المقابلة التي عبّرت ، بأشكال متعرجة ، ووهمية احياناً ، عن الجانب الآخر من التاريخ الذي صنع هذا الأخير في أسسه التحتية البعيدة دون أن يكون قادراً على كتابته كما هو . لقد فعل ذلك عبر المعارك التي ارغم على دخولها مع القوى الكبرى . ومن هنا ، كانت الضرورة المبدئية لاعادة كتابة هذا التاريخ ثانية ، بما في ذلك تاريخ «الهرطقة» وتاريخ العقائد «القويمة» .

اننا نواجه احدى صعوبات ذلك الموقف ، أيضاً ، على صعيد المصائر التاريخية التي كان على النسطورية ان تواجهها . فهذه المصائر علينا أن نتبينها في «عريضة» قدمها رهبان الى البابا اغابيطس يطرحون فيها آراءهم حيال الهرطقات التي أخذت بالانتشار ، مهددة ليس «الكنيسة القويمة - الأم» فقط ، بل كذلك الملك (السلطة السياسية) . في هذه العريضة ، نقرأ مايلي : «إلى سيدنا الجزيل القداسة رئيس اساقفة روما القديمة والبطريرك المسكوني اغابيطس . . . الهراطقة واللارأسيون المتحدرون من جنون ديوسقوروس واوطيخا ، في اندفاع قحتهم

الغربية ، يعتزون بمرضهم عاقدين الاجتماعات ومكررين العماد بقصد الكيد ومنتحلين لذواتهم الاسم الاسقفي في أصقاعنا ، ويتطاولون جهراً ويستبيحون كل شيء بوقاحة ، لا ضد الكنائس فحسب ولكن ايضاً ضد ملكنا الجزيل التقوى بالذات . . . حسبما اتضح لغبطتكم . . . فقد أتوا بيتاً يسكنه رهبان من جماعتهم وفي سورة من الجنون فقأوا عيني الامبراطور الكثير التقوى في صورة هناك . ووثب أحدهم البارع في الشر واسمه اسحق الفارسي . . . وضرب بالعصا الصورة موجهاً ضد رأس ملكنا المستقيم الايمان كلاماً يخدش الآذان ولا يقبل به العقل . . . اذا سمح لهؤلاء ان ينشروا تعاليمهم حسب أهوائهم فمن الواضح ان يظن ان الكنيسة تعتبر الحق بجانبهم . . . وبما أنهم يتذرعون بهذه الحجة لدخول بيوت الكثيرين من علية القوم وعمل مالا يليق . . . وفوق ذلك يقيمون في بيوتهم وضواحي المدن مذابح وأحواض عماد تحديا للمذابح والأحواض الحقيقية ويحتقرون كل شيء بسبب الحماية التي يشملهم بها من هم في بيت السلطان . . . فلا تتوانوا أيها الجزيلو الغبطة عن اصلاح شر عظيم كهذا . . . فانظروا أيها الجزيلو الغبطة وناشدوا ملكنا حبيب الله ان يأمر بأن يلقى في النار ، كما ألقيت من قبل كتابات نسطور ، ما كتبه ساويروس ضد المجمع الخلقيدوني ودستور ابينا القديس لاون رأس الاساقفة . . .»[1] .

ان هذه العريضة ذات أهمية نموذجية خاصة . فهي تقدم لنا صورة واضحة ودقيقة عن واقعيْ الحال الاثنين المتعلقين بـ «الدواخل»و «الخوارج» ؛ وإن كان علينا - في حال تقصي وضعية الأخيرين خصوصاً - أن نكون حذرين حيال المصطلحات المستخدمة حيالهم . في هذه الرسالة نتبين ما يقترب من «البرنامج النظري الديني والسياسي» لـ «الخوارج» . أما الجوانب التي تثير الانتباه هاهنا ، فتتمثل بالتالية :

١ - اعلان الصراع ضد الملك (السلطة السياسية) ؛

٢ - اعلان الصراع ضد «علية القوم» ، أي الطبقة العليا من المجتمع ؛

٣ - دفاعهم المتفاني عن تعاليمهم وطقوسهم العقيدية والسياسية الخاصة ، ومحاولتهم بناء حياة خاصة بهم .

١) نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ١٨٨ - ١٨٩ .

تلك الجوانب يمكن أن نتبين فيها خطاً ناظماً يخترقهـا بدرجة أو بأخرى ويمثل الوجه الأساسي في التيار النسطوري : انه التطلع العفوي الى اقامة تجمع شيوعـي يظهر لهم باسـم «المسيحية الحقيقية» أو «الفردوس الحقيقي» . ولابد من القول بأن جمهور المؤمنين النساطرة كانوا ، في ممارستهم الاجتماعية اليومية ، يواجهون اساطين الثروة والجاه وقد أعلنوا أن المسيحية هي كما يفهمونها هم ؛ ومن ثم ، كان على هذه الصورة أن تُقلب ، ليكون الناتج مجسداً بالمثل العليا الجديدة : مسيحية الفقراء التي تتحول إلى مهماز في ايديهم يرفعونه في وجه أولئك . فهجومهم على الملك والعلية هو تأكيد على رفضهم للتحالف بين البابا والامبراطور (الملك) ، ودعوة إلى ايجاد كتلة تاريخية من شأنها أن تحقق مطامحهم وآمالهم في التحرر والخلاص في إطار من الحياة الجماعية (الشيوعية) .

ان هذا المركب من المواقف يجعلنا نستعيد المشروع المسيحي الإسيني ، الذي كان من ورائه رغبة حثيثة في تحقيق مثل تلك الحياة الجماعية ، إنما من موقع العزوف عن المجتمع والهروب منه ، ممثلاً بحقلين من حقوله : الجنس والمال . والعزوف عن المال ، هنا ، لا يعني ـ كما لاحظنا في حينه ـ دعوة إلى اقتسامه شيوعياً ، وانما ينطوي على ارادة الرفض القطعي للارتباط بأي حاجة اقتصادية مادية .

و«العريضة» المعنية تظهر بعض الممارسات التي قام بها الهراطقـة ، ومنهـم النساطرة ، في سبيل تحقيق معاشهـم ، مثـل السطـو على بيوت الاثـرياء (العلية) وقتلهم أو ايذائهم الخ . . . وهذا يضع أيدينا على معقد آخر من الموقف الهرطقي الشيوعي : انه غياب التنظيم السياسي أو الديني العقيدي القادر على ضبط نشاطهم وقيادتهم على نحو غير عشوائي . أما الرد الـذي كان قد اقتـرح من قبـل موقعـي العريضة (عددهم ستةوتسعون، بحسـب المرجـع السابـق ومعطياتـه) فقـد تمثل بعملية «صلاح» يأمر بها «عظيم رومـا الروحـي» من شأنهـا أن تزيل «شراً عظيماً كهذا» ؛ اضافة الى القذف بكتابات الهراطقة ، ومنهم نسطور ، «في النار» ، بحيث لا يبقى لها أثر ، ولا يبقى ـ كذلك إن امكن ـ من يحدث عنها .

ان النسطورية ، التي لوحقت بكل عنف من الامبراطور والبابا كليهما ومن قبل أتباعهما في المقاطعات ، ظلت ـ رغـم ذلك بل ربمـا بفضـل ذلك إذا أخذنـا

بالحسبان آلية الفعل التاريخي التراثي في مجتمع يقوم على التناقض والصراع الطبقي - تعلن عن نفسها بمثابتها تياراً دينياً مستنيراً (على الصعيدين الاجتماعي والعقيدي) يبشر بـ «يسوع انساني مخلص» دون حاجة الى «جسده» ، الممثل بـ «الكنيسة السلطوية» التي التهمته (ابتلعته) ووضعت مكانه «بابا امبراطورياً» أو «امبراطوراً بابوياً» . وقد لاحظنا وجود النساطرة مستمراً بل مزدهراً بقوة ووضوح في مدينتين اثنتين ، مثلتا في حينه بالنسبة اليهم هدفاً رئيسياً ، وهما نصيبين والرها . هاهنا ، أخذنا نشهد نمواً سريعاً وعميقاً لها ، بحيث تحولت ربما إلى ظاهرة دينية وفكرية مهيمنة كثيراً أو قليلاً ؛ ذلك لأن المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي اثمرت فيها (هنا) فتحت لها الطريق واسعة باتجاه التأثير في الوضعية الثقافية الموروثة القائمة (المحلية) والتأثر بها ضمن عملية من التجادل العميق . يضاف الى ذلك أن ممثليها (النسطورية) كانوا على اتصال مباشر بالفكر اليوناني ، الذي حمله جموع الرهبان المثقفين في الاديرة المنتشرة بأماكن متعددة من المنطقة آنذاك[1].

وحيث حدث ذلك ، فإنه استطاع أن يثري الحياة العقلية والدينية في الجزيرة العربية ويحرضها باتجاهات وآفاق جديدة ؛ محدثاً - على هذه الطريق وتحديداً - ارهاصات أولى متينة للعالم الديني الايديولوجي اللاحق ، الذي سيجد تمثله الأعمق والأقوى في الاسلام المحمدي . وعلى هذا الصعيد التاريخي التراثي المستجد ، استطاعت النسطورية ان تحدث تأثيرها عبر موقفين أساسيين لها . الموقف الأول كمن في جهودها اللاهوتية التي انصبت في اخضاع «النصوص المقدسة» لعملية تأويل لاهوتي (عقلي) مستنير ومتقدم ، مستخدمة في ذلك ما أتيح لها من امكانات النظر اليها (النصوص) من مواقع الباطن والظاهر ، والحقيقي والعارض ، والدفين والمباشر . فهي ، عبر هذه العملية ، استطاعت ان تنفذ إلى البنية الثقافية القائمة في نصيبين والرها ومناطق أخرى ، مكتشفة ما يوجد بينها وبين هذه البنية ؛ كما تمكنت من إدخال «النص المقدس» المسيحي في العالم الجديد ضمن رؤيتها التأويلية له ، مما مكّن لها - عموماً واجمالاً - في حياة الجزيرة العربية الثقافية .

أما الموقف الثاني ، الذي اثرت عبره في ارضها الجديدة ، فقد تجسد بعملية

---

1) Siehe: T.J. de Boer- Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1910, S. 18-19.

دينية اجتماعية هامة قامت على أنسنة الفعل الخلاصي الموجه للانسان «الظامىء إلى العدالة والطمأنينة» . فقد اكسبت هذا الفعل بعداً دنيوياً نشطاً يدخل ، بمعنى ما رئيسي ، في حقل الممارسة الانسانية المباشرة . وجدير بالذكر ان ذلك تم على طريق مجموعة من المسائل المبدئية التي أثارتها النسطورية والتي برز منها اثنتان كبريان ، على هذا الصعيد . الأولى منهما قامت على اعادة بناء الموقف من «الصّلب» و «الصليب» و «المصلوب» ، وما ترتب على ذلك من مواجهة جديدة متميزة لتصورات من أمثال «يسوع المسيح» و «الاله» و «الابن» و «الجوهر» و «الوحدة» و «الكثرة» . أما المسألة الثانية ـ وستمارس في حقل الأوضاع الاجتماعية والثقافية العربية الجزيرية دوراً بارزاً ـ فقد اتصلت بمقولة «والدة الاله» و «الأم البتول» و «الولادة بدون جنس» . وقد سبق أن تعرضنا لهاتين المسألتين في موضع آخر وضمن سياق آخر . الا أننا ، الآن ، نشير إلى أن النسطورية تمكنت عبرهما التأكيد على النزوع الانساني (الناسوتي) ليسوع المسيح ، بحيث مثلت مقدمة ثقافية عامة لوجهة النظر الاسلامية اللاحقة حول ذلك .

* * *

هكذا تتبلور أمامنا لوحة آخذة في التعاظم والتكامل والتنام تطرح نفسها محفزة إيانا على أن نستقرىء فيها موقعين اثنين محوريين . الموقع الأول منهما يتمثل بتبيان اتجاهات التطور الكبرى ، التي لحقت بالمسيحية اليسوعية بعد أن جُعل منها ناظماً ايديولوجياً موحِّداً وموحَّداً للامبراطورية ، ومن ثم سوطاً مسلطاً على أعناق المقاطعات الشرقية وغيرها ، تلك المقاطعات التي تفجرت بمواقف سياسية ودينية عقيدية جادة للانفصال عن تلك الامبراطورية . ولقد كان الاضطهاد الوطني (القومي) والاجتماعي الطبقي والديني العقيدي من وراء تلك المواقف ، بحيث يمكن القول بأن المسألة المعنية ، هنا ، لا يمكن فهمها بعيداً عن ذلك أو باهماله جزئياً .

أما الموقف الثاني فنتبينه في الوضعية المستحدثة في الجزيرة العربية بفعل التيارين الهرطقيين البارزين ، الأريوسية والنسطورية، تلك الوضعية التي تمثلت بدخول هذين الأخيرين الى الجزيرة المذكورة عبر منطقة شرقية (عربية) أخرى ، هي مصر وسورية . وجدير بالانتباه والتبصر ان هذه العملية استغرقت مرحلة تاريخية

مديدة ومفعمة بالنكسات والعثرات والانتصارات انطلقت من القرن الرابع لتصب ، مع القرن السابع ، في التيار الديني الجديد الناهض ، الاسلام المحمدي . ولكن ماينبغي أن يلاحظ ـ في هذا السياق ـ هو ان التيار المذكور قبل ان ينشأ ويعلن عن نفسه ، كانت هنالك فرق واتجاهات و «بدع» أخرى قد وصلت إلى ذلك المصب فُرادى ومجتمعين ، وإن عبر اقنية متعددة مختلفة . بيد أنها ـ وهذا له أهمية بنيوية خاصة فيا يتصل بالبنية الدينية اللاحقة للاسلام ـ وإن وصلت الى المصب المذكور ، فإنها لم تُستغرق فيه أو تذب كلياً . نعني بذلك أن الدين الجديد أخذ ، حقاً ، الكثير الهام من عناصرها وآفاقها ؛ ولكن دون أن يمثل ـ في شخصه ـ منتهى وجودها واستمرارها .

لقد استطاعت تلك الفرق والاتجاهات والبدع ، بشكل أو بآخر ، أن تستمر في الحفاظ على شخصياتها على سبيل التجاور مع الاسلام ، على الأقل إلى حين . ولكنها ، في كل الأحوال ، ظلت تعلن عن نفسها بمثابتها بقايا لفرق أو لأمشاج فرق سابقة ، ومبعثرة هنا وهناك من مناطق شبه الجزيرة العربية . وهذا ، بدوره ومن ناحيته ، سوف يدعونا ـ في جزء آخر لاحق من مشروع الرؤية الجديدة ـ إلى تفحص الموقف الديني الجديد (الاسلامي) بواحدة ـ على الأقل ـ من سماته ، التي هي شخصيته التركيبية الانتقائية .

وثمة ملاحظة أخيرة تتصل بالعوامل والحوافز التي مكّنت لعملية الاستمرار التاريخي التراثي للآريوسية والنسطورية . تلك هي أن الصراع غير المتكافىء الذي دارت رحاه بين هتين مجتمعتين من طرف ، والكنيسة «الأم» من طرف آخر ولّد قدرة هائلة لدى انصار الهرطقتين على النشاط الخفي ، بحيث دفعهم ذلك دفعاً باتجاه العيش في تنظيات تكاد تكون متماسكة تماماً . والحق ، ان هذا يتضح اكثر حين نضع في اعتبارنا آلية الصراع بين أقلية مضطهدة واكثرية مضطهدة . فهنا ، يمكن التحدث عن تواصل سري قوي على صعيد الأولى بحكم كونها الأضعف والمدفوعة ، دائماً تقريباً ، إلى أن تكون معبأة ومستنفرة ومحافظة على عقيدتها شفهياً (أي عن طريق العنعنة) وكتابياً ان امكن . وهذا ما أسهم ، حقاً ، في جعل النسطورية ـ خصوصاً ـ قادرة على أن تفرض شخصها في مراحل متقدمة لاحقة .

## ٣

# المنوفسية والفعل ضد الفعل :
# صيرورة الانسان الهاً متعالياً على الكنيسة ومحايثاً للانسان

اذا كنا ، فيما سبق ، قد بحثنا في فرقتين (هرطقتين) موسومتين بنزعة انسانية واضحة ، فاننا عنينا بهذه النزعة تلك الدلالة الكونية التي برزت في الموقف من موقع يسوع المسيح ازاء الرب الاله أولاً ، وفي الدلالة الاخلاقية القيمية والسياسية التي ظهرت في التأكيد على أن خلاص الانسانية لا يخرج عن كونه خلاصاً انسانياً ومنوطاً بالانسان ثانياً . وقد لاحظنا حضوراً كثيفاً للنزعة المعنية في الفرقتين المذكورتين بالرغم من الالتصاق الكوني (الوجودي) الذي ظل قائماً بمقتضاهما بين يسوع الانسان والرب الاله . وكذلك ، إذا كنا قد أعلنا عن أن تينك الفرقتين اثرتا ، بقدر أو آخر ، في ولادة الدين الجديد (الاسلام) في الجزيرة العربية ، فاننا قصدنا من هذا التأثير أنه كان بمعنى الفعل الايجابي في البنية الخاصة لهذا الأخير ، بحيث أننا نستطيع ـ بطريقة تحليلية تركيبية ـ أن نشير الى العناصر الحاسمة على هذا الصعيد وأن نضبطها في حدودها الأولية الرئيسية .

اما الآن ، فنحن في معرض البحث في فرقة أخرى ثالثة اكتسبت سياقاً آخر متميزاً حيال مااتسمت به الفرقتان السابقتان تميزاً نسبياً . تلك هي الفرقة المنوفيسية (وتدعى كذلك اليعقوبية) . وجدير بالقول ان هذه الفرقة «الهرطقية» أثارت في الأوساط الكنسية السلطوية من السخط الكبير مالايقل في خطورته وابعاده عن السخط الذي اندلع ، في حينه ، على صعيد الفرقتين السابقتين ، الأريوسية والنسطورية . فلقد انطلقت (المنوفيسية) من التأكيد على الاطروحة التالية ، وهي ان يسوع المسيح ذو طبيعة واحدة موحدة ؛ ومن ثم ، فإن التصور القائل بأنه (يسوع

المسيح) ذو طبيعتين ، يمثل خطلاً عقيدياً وخطراً جدياً على نقاء العقيدة . ذلك لأن القول بمثل ذلك من شأنه ـ بمقتضى الموقف المنوفيسي ـ أن يقود ثنائية تتنافى مع الطبيعة الخالصة ليسوع المسيح . أما هذه الطبيعة فهي الهية محض ، لا يخالطها ولا يمكن ان يخالطها حد من حدود الناسوتية .

ولقد كان اتويشيوس القسطنطيني من أول الذين نادوا بذلك الموقف الجديد في اوائل القرن الخامس . بيد أن المؤسس الحقيقي له كان ، بحسب بعض الباحثين[1] ، بطريرك انطاكية سويروس الكبير في القرن السادس (٥١٢ ـ ٥٣٨) . ولابد ان نشير الى ان رد فعل الكنيسة على ذلك كان عنيفاً مرعداً مهدداً . فلقد اعتبرته هرطقة كبرى تمس الكيان الداخلي لما تتكلم باسمه وتقوم على إوده وتكتسب مشروعية وجودها من موقعه ، أي «المسيحية اليسوعية البولسية» . وجدير بالذكر ان الرقعة الجغرافية التي انتشرت فيها الظاهرة المنوفيسية وتوطدت شملت سورية ومصر ، مثلها في ذلك مثل نظيرتيها السابقتين ، الأريوسية والنسطورية . وهذا يشير ، ضمناً وصراحة ، الى المضمون السياسي الذي انطوت عليه والذي اكتسب بنيته الأساسية وآفاقه واهدافه من حركة المقاومة المعلنة هناك ضد الكنيسة الرسمية وراعيها السياسي المؤسسي ، المتمثل بالدولة البيزنطية . نضيف إلى ذلك ان انتشار التيار الهرطقي الجديد في مصر وسورية (ناهيك عن أن انطاكية مثلت أرض تأسيسه) له دلالة ذات أهمية خاصة بالنسبة الى المطالب السياسية والعقيدية الدينية التي طرحها في وجه السلطة المركزية «الزمنية والروحية» ، والى الاتجاهات الوطنية الشرقية التي انطوى عليها في بنائه الداخلي .

ومن المبدئي ـ في هذا السياق من طرح المسألة ـ أن ندقق في الدلالة العقيدية والسياسية العقيدية ، التي نتبينها في المبدأ الرئيسي للمنوفيسية . فهذا الأخير ينهض ـ من حيث الأساس وكما أشرنا من قبل ـ على نفي الطبيعة الانسانية (الناسوتية) من شخصية يسوع المسيح ، وبالمقابل على التأكيد على طبيعة لاهوتية

---

١) انظر مثلاً : ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩ . وكذلك : أسد رستم ـ كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧٨ .

وحيدة له . ان دلالة هذا التصور اللاهوتي خطيرة بالنسبة الى مصائر «الكنيسة الأم السلطوية» . فالمبدأ الرئيسي بالنسبة الى هذه الأخيرة يكمن في أنها «جسد المسيح يسوع» وتجسيد له في كل سماته ومواقفه وآفاقه . أما أن تكون المنوفيسية قد علّقت هذا المبدأ وانهته من الداخل ، فان ذلك ما نستطيع تبينه من خلال ما انطلقت منه في أساس الأمر : لقد نفت العلاقة بين اللاهوت والناسوت نفياً يبدو كأنـه قطعـي ، بحيث ان الحديث عن تمظهر انساني (ناسوتي) للاهوتـي يغـدو نافـلاً ؛ بل انـه يتحول ، بوضوح ، إلى خطل عقيدي ولوثـة منـافية للمسيحية اليسـوعية «النقية» ومضادة لها ضمناً وصراحة[1] .

في ذلك الموقف الصارم الذي اتخذته المنوفيسيـة ، تجد «الكنيسة المجسَّدة» مقتلها ؛ إذ أنها ، في هذه الحال ، لابد وان تفقد الجذور العقيدية اللاهوتيـة التي تستمد منها مشروعية وجودها أمام نفسها وأمام جمهور المؤمنين . ومن هنا ، كان رد الفعل جد صارم : الهجوم على «الهرطقة» من حيث هي ، وتشتيت أصحابها واتلاف كتاباتها .

ان في النتائج الرئيسية ، التي وصلت اليها المنوفيسية ، وجهين اثنين هامين ، بحيث يشكل كلاهما صيغـة من صيغ المقاومـة للهيمنـة الـدينية والسياسية لرومـا (والقسطنطينية) . أما الصيغة الأولى فتتلخص في الدعوة الى تكوين مؤسسة كنسية وطنية (داخلية) مستقلـة في سورية ومصر ، تسـتجيب - فعـلاً - للاحتياجـات الاجتماعية والثقافية والسياسية المنطلقة ، بمعنى أو آخر ، من الخصوصيات النسبية للتطور في هذين البلدين . بل لعلنا نقول ان مصر نفسها تحولت - في مرحلـة من مراحل الصراع المعني هنا - إلى «ملجأ الهراطقة» ، وذلك ، كما يبدو ، بسبب القوة

---

١) لدى ا.م.ا. الشهرستاني ، نقرأ الايضاح التالي للمنوفيسيـة ، الذي يتسم بكثير من الدقة الاصطلاحية والعمق النظري والمصداقية التاريخية في ابراز عملية «التعليق» تلك للعنصر الانساني (الناسوتي) : «وزعم اكثر اليعقوبية ان المسيح جوهر واحد ، أقنوم : إلا أنه من جوهرين . وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين . فجوهر الاله القديم ؛ وجوهر الانسان المحدث تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهراً واحداً ، اقنوماً واحدا ، وهو انسان كله واله كله . فيقال : الانسان صار الهاً ، ولا ينعكس فلا يقال : الاله صار انساناً» . (ا.م.ا. الشهرستاني : الملل والنحل - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٦) .

التي حققتها هناك حركة الاستقلال المدعمة والمحمية شعبياً. وقد كان من ضمن أولئك الهراطقة سويروس نفسه ويوليانوس وغيرهما من قادة المنوفيسية[1] .

أما الوجه الآخر فنلاحظه متمثلاً بتغليب الالهي على الانساني وظهور هذا الأخير وكأنه ـ كما أشرنا فوق ـ منفي عن حقل «المسيحية» أو غير ذي أهمية بارزة في المنظومة العقيدية النظرية للمنوفيسية . ولعلنا نتبين في هذه الوضعية الدقيقة مفارقة دينية (ومنطقية) أو ما يقترب من ذلك . فالهرطقة المعنية ، هنا ، وضعت نصب عينيها هدفاً محدداً وكبيراً ومترعاً بالمخاطر ، وهو تهديم المقوم الأساسي لأطروحة الكنيسة السلطوية الأم : أنْ تكون الممثلة الحقيقية والوحيدة ليسوع المسيح . وهي إذ انطلقت من هذا الهدف في نشاطها النظري اللاهوتي والتنظيمي الكنسي (والسياسي بحدود معينة) ، فإنها وجدت نفسها على الطريق الذي لابد وأن يقود إلى نفي الجانب الانساني (الناسوتي) من المخلص يسوع ، ومن ثم أمام هذا النفي نفسه فيما يتصل بها هي نفسها . ذلك أنه حين يتم نفي الصلة بين المسيح لاهوتاً (الهاً) والمسيح ناسوتاً (انساناً) أو حين تتم هذه الصلة ـ كما ذكر الشهرستاني ـ فقط من تحت إلى فوق وليس من فوق الى تحت ، فانه يغدو غير وارد منطقياً وعقيدياً التحدث عن «الخلاص» ، خلاص الانسانية عن طريق يسوع المسيح إياه . اذ أن انجاز مثل هذه المهمة يقتضي ـ بالمعنى المسيحي اليسوعي ، أي بحسب منطوق الموقف المسيحي اليسوعي العام ـ أن تكون هنالك جسورٌ ما وباعتبار ما بين الانساني والالهي ، بحيث يتسنى للأول أن يمتلك ، عبر الثاني ، قدرة خاصة واستثنائية على تحقيق ذلك الخلاص أو التهيئة له على صعيد المؤمنين والخطأة .

بيد أن الأمر وان ظهر ـ على الصعيد العقيدي الذهني (المجرد) متعارضاً مع تصور الخلاص المسيحي اليسوعي ، فإنه ـ في صيغته المنوفيسية المشخصة التي برز

---

١) «وأقام سويروس في مصر عشرين سنة يدبر الكنيسة بنوابه ومراسلاته ويحبر الكتاب اثر الكتاب نقضاً (للبدع ودحضاً للمضللين) بهمة لا تعرف الملل ولا تتعثر بأذيال الكلل مجيباً على مسائل السائلين معطياً الفتاوي السديدة في المشاكل الشرعية» . (كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية ـ تأليف البطريرك اغناطيوس الأول برصوم ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ . منقول عن : اسد رستم ـ كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦٤) .

فيهاوأثبت وجوده في حقل الصراع مع الخصوم - كان يعني تقديم تصور خاص عن الخلاص من شأنه أن يؤدي إلى انتزاع حق الاستقلال السياسي الوطني والاجتماعي والسياسي والعقيدي عن المركز البيزنطي . وفعلاً ، كان الأمر كذلك . لقد حدث الانشقاق الكبير بين الكنيستين ، السريانية في سورية والقبطية في مصر ، عن «الكنيسة الأم» . وكان ذلك قد تم في سياق وأعقاب المجمع المسكوني الجديد ، الذي دعت إليه هذه الكنيسة وعقد في مدينة خلقدونيا عام ٤٥١ .

في ذلك المجمع الخلقدوني برز هجوم عنيف ومركز على المنوفيسية انتهى باستصدار قرار بتحريمها تحريماً قطعياً بعد لعنها والتشهير بها وادانتها عموماً وخصوصاً . وقد اعقب ذلك ، فعلاً ، موجات عنيفة ومديدة من الاضطهاد الدموي والملاحقات والحرمانات ، التي وجهت ضد الخوارج عن الكنيسة الرومية الرسمية وعليها . ولكن على صعيد المجمع المذكور حدث ان انقسم المؤتمرون الى قسمين كبيرين متعارضين تعارضاً صريحاً وعميقاً . الأول منهما تمثل بالذين أصروا على الموقف الكنسي «القويم» ، ومن ثم بادانة المنوفيسية ؛ في حين تمثل القسم الثاني بأولئك المنوفيسيين ، الذين رفضوا نتائج المجمع رفضاً صريحاً . وقد ركز الفريق الأول ، في رفضه للمنوفيسية وادانتها ، على أن المبدأ الأسمى للمسيحية يتمثل باتحاد الطبيعتين في يسوع المسيح ، الالهية والانسانية ، ذلك الاتحاد الذي ينجم عنه المخلص يسوع المسيح نفسه .

ومن الأهمية المبدئية بمكان أن يشار إلى أن الكنيسة الأم إذ أعلنت مبدأها الاسمى في صيغة الاتحاد الثنائي المنوه به ، فانها - على هذه الطريق - انطلقت الى تكريس سيادتها المباشرة على «الأمة المسيحية» بصفتها (أي الكنيسة) سلطة سياسية (زمنية) ودينية (روحية) في آن واحد[1] .

وعلى هذا ، يغدو مفهوماً لماذا اعلنت تلك الوقفة الهجومية الواسعة ضد

---

١) انظر : الأب بطرس ضو - تاريخ الموارنة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٠ . وجدير بالاشارة الى أن الكنيسة الخلقيدونية (الرسمية) نفسها انشطرت لاحقاً الى شطرين ، هما الموارنة والروم . أما الفترة التي تم فيها هذا الحدث فقد كانت ، بحسب المؤرخ اليعقوبي المنوفيسي ديونيسيوس التلمحري ، في الثلث الأول من القرن الثامن (عام ١٠٣٨ للاسكندر وعام ٧٢٦ للميلاد) . (انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته) .

انصار المنوفيسية وغيرهم من المتعاطفين معهم أو الناحين ، بشكل أو بآخر ، نحوهم . وقد عقد الموقف ان الهراطقة عموماً ، ومنهم المنوفيسيون ، لم يكونوا موحدين على الصعيد العقيدي النظري ، بالرغم من وحدتهم العميقة كثيراً أو قليلاً على الصعيد العملي السياسي . وهذا نلاحظه في بعض الأدبيات التي نشأت بصيغة جدال بين المنوفيسيين (اليعاقبة) من طرف ورهبان بيت مارون التابعين للكنيسة (الأم) من طرف آخر . فهنا نلاحظ الفريق الأول وقد ركز هجومه على الفريق الثاني ، مُدخِلاً - في هذا السياق - نسطوريوس والنسطورية بمثابته «عدو الله» . وفي سبيل امتلاك رؤ ية مشخصة مباشرة عن واقع الحال هذا ، بما فيه التمعن بالمشكلات المختلف عليها من قبل الطرفين ، نورد بعض المقاطع من رسالتين جرى تبادلها من قبل هذين الأخيرين . «وقد عثر الأب نو على نسخة هذه الرسائل في المتحف البريطاني (المخطوط السرياني ١٢١٥٥ ص ١٦٣) ونشرها سنة ١٩٠٣ في جريدة جمعية القديس لويس للموازنة»[1] .

في الرسالة الموجهة من رهبان بيت مارون الى اليعاقبة ، نقرأ مايلي : «مباحث رهبان بيت مارون مع اتباع بطرس (القالينيقي بطريرك اليعاقبة) المنشقين وهم فرقة من فرق اوطيخا وساويروس وقد جعلوا اسماءهم قبيحة ومساكنهم اشبه بمغاور اللصوص والسرقة . من رهبان بيت مارون المستقيمي الايمان ابناء الكنيسة المقدسة الكاثوليكية : قال الكتاب الالهي يكونون خزيا لآبائهم ولا يتعلمون الأدب . صدق عليكم وتحقق فيكم هذا الكلام لأن لكم وجوها من نحاس فلا تخجلون وإلا لكنتم تقولون للجبال اسقطي علينا وللآكام غطينا . ها اننا من خمسة أيام ننتظر الجواب منكم على المسائل الخمس التي سقطتم فيها فما استطعتم الاجابة . ومع ذلك ثابرنا على الاهتمام بكم . . . اجيبوا بخوف الله معتمدين على علماء معروفين بالفضل والقداسة ولا خلاف حول صدق أقوالهم بيننا وبينكم وبين أحد المسيحيين .

والمسألة الأولى من المسائل الخمس هي أيصح القول ان المسيح مزدوج (أي اله وانسان) . والمسألة الثانية أيقال ان في المسيح طبيعة مركبة . والثالثة هي الطبيعة والاقنوم والقوام شيء واحد في المسيح . والرابعة هل حرم ديوسقوروس معلمكم

---

١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته - ص ١٩٨ .

اوطيخا بعد أن قبله في شركته . والخامسة هل تحرمون كل من يقول ان في المسيح طبيعتين قبل الاتحاد وحين الاتحاد وبعده . هذه هي المسائل الخمس . اما المحامون الذين اتيتم بهم فإن اخذوا على انفسهم أن يدافعوا عن الأضاليل التي تسكعتم بها فليجيبوا أولاً على المسائل الخمس المذكورة . . . ونستحلفكم بالثالوث الأقدس المتساوي جوهراً ، وباسكيمكم الموقر ان كنتم توقرونه ان تطلعوا على رسالته هذه جميع الاساقفة القريبين منكم في جهة المشرق ، وتجيبونا عليها كما تقدم»[1] .

أما الرسالة الجوابية التي بعث بها اليعاقبة (المنوفيسيون) الى رهبان بيت مارون ، فنورد منها مايلي : «جواب وحل موجز للمسائل الخمس التي ارسلها رهبان بيت مارون من قرية أرماز بعد ذهابهم من انطاكية الى الرهبان الارثوذكسيين المقيمين بالأديار المقدسة في مابين النهرين : إلى غصن الجفنة الخلقيدونية وفرع جرثومة لاون واصل الحمص الذي نبت كرم توادوريطس . وبالاجمال إلى ابناء الشقاق الكبير الذي كان في الكنيسة وبدد اعضاء المسيح وفرق جسده الى أقسام شتى إذ لم يأل اصحابه جهداً في ان يبطلوا ايمان الحق الذي علمه الرسل القديسون بما امكنهم من الجسارة . . . لما بلغتنا رسالتكم المشتملة على الاهانات لنا وقرأنا كلامكم المتضمن الافتراء علينا لم يشق علينا ذلك بل يمكننا القول انه اوعب قلبنا سرورا اذ افصح لنا عن ضعف أفكاركم ووهن آرائكم وأبان لنا ان لا حجة لكم كافية للدفاع عن بدعتكم السيئة الا ما احدثتموه بقصد الفرار من الحق والتستر من العار حسب قول اللاهوتي في كلامه عن بعض السفسطيين اذ قال (يعدون ابحاثاً غامضة ليتستروا بها عن ان يفحموا ولذلك يتعسر اقناعهم) . فأنتم اشبه بهؤلاء اذ لم تقدروا ان تجيبوا بكلمة على ما سألكم إياه تلاميذ الحق في انطاكية لا خطياً ولا شفهياً بل تريدون ستر عاركم . .

أما بصدد المسألة الأولى وهي ايصح القول ان المسيح مضاعف فانى متعجب كيف تجهلون هذا وأنتم علماء أفرام . . ومع ذلك إذا ابتغيتم بياناً كما هو مبين وواضح فهذاالقديس كيرلس لا خلاف على شهادته وهو يقول في رسالته إلى نسطور عدو الله ان كلمات الانجيل الذي كتب لخلاصنا لا تسمح لنا بأن نقسم المسيح الى

١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ص ١٩٩ .

اقنومين او قوامين فليس مزدوجاً من هو واحد أحد ، وان تركب من شيئين فقد اجتمعا بالوحدانية . أماالمسألة الثانية وهي هل في المسيح طبيعة مركبة فيحتمل أنه كان لكم نفع منها انتم ومن يتبعكم في ضلالكم . . . فاذا كان قصدكم ان تقولوا طبيعة متجسدة حسب تعبير الملافنة الالهيين فذلك صحيح . أما إذا كان قصدكم أن تقولوا طبيعة مركبة أي مؤلفة من شيئين فيخالفكم بذلك القديس كيرلس القائل في خطبته الثالثة ما حرفيته (إذا كانت بعض الأشياء التي لا تشابه بينها في الطبع تعاون على الوحدة في التركيب فلا ينبغي فصلها واعتبارها اثنين ولو بقي شيء من كل منهما في المركب لأن اجتماعهما لقيام الوحدة لا يمكنه أن يبطل طبعها ولو ساغ لنا أن نسمي كل واحد من الأشياء المتحدة باسم لأن المجموع من شيئين) . وأما في المسألة الثالثة وهي هل الطبيعة والاقنوم والقوام في المسيح شيء واحد فأنا أسألكم : انقولون ان الطبيعة والاقنوم والقوام شيء واحد في المسيح ام انها مدلولات مختلفة . . . فاعلموا أننا لا نعتقد أن عمانوئيل ذو قوامين كما لا نعتقد أنه ذو طبيعين أو اقنومين . ونتبع في ذلك القديس كيرلس الذي قال في رسالته الى نسطور (لايلزم أن نجزي سيدنا يسوع المسيح الوحيد الى ابنين . . .) . . . هذا ختام الجواب على مسائل بيت مارون المقيمين ببلاد افاميا»[1] .

تلك مقاطع هامة من الرسالتين التاريخيتين ، تلقي اضواء ساطعة على المشكلات اللاهوتية الرئيسية ، التي كان الخلاف والصراع حولها بين الهراطقة المنوفيسيين والآخرين من المنضوين تحت اطار الكنيسة الرسمية . ولعلنا نشير إلى أمر واحد في هذا السياق وخارج عن الدائرة اللاهوتية ؛ ذلك هو ما يسجله رهبان بيت مارون على اليعاقبة من انهم يحملون «اسماء قبيحة» وان «مساكنهم أشبه بمغاور اللصوص والسرقة» . ان ما نقرأه ونستنبطه في هذا المأخذ يتمثل بموقف اجتماعي طبقي نخبوي ، موقف يجسد احتقار «العلية» لـ «السفلة» . وبالطبع ، لا ينبغي أن نضخم هذه اللحظة الاجتماعية الايديولوجية ؛ ولكننا نرى فيها نافذة صغيرة تطل على الخلفية الاجتماعية الطبقية القابعة وراء الموقف اللاهوتي لأنصار الكنيسة القويمة . ورغم هذا وذاك ، يظل صحيحاً أن هؤلاء ومن ساروا معهم من

---

١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

«المركزيين» هم الذين أملوا على التاريخ المسيحي اللاهوتي (النظري) سماته وآلياته وآفاقه الرئيسيـة الكبرى . وثمة زاويـة أخرى تطرح نفسها بمثابتها امتداداً للموقف الاجتماعي المومى اليه : لم يكن امام الهراطقة اليعـاقبة أمام القسوة التي واجههم بها خصومهم الأعْلون سوى خيار واحـد ، وهـو اللجـوء ـ كذلك ـ الى القسوة والعنف حيثما استطاعـوا إلى ذلك سبيلا ؛ بالرغـم من أن ذلك كان ، في أحيان عديدة ، يكلفهم الكثير . ولقد كان من شأن هذه الوضعية المركبة ان جعلت خصوم هؤلاء (المنوفيسيين) في انطاكية يلجأون الى «الثالوث المقدس» ، البطريرك القسطنطيني في القسطنطينية والبابا الرومي في روما والملك الامبراطور وزوجته في القسطنطينية ، بهدف استعدائهم وتحريضهم على «المجدفين الهراطقة» .

وقد حفظت مجموعة ثمينة من الوثائق الكتابية ، التي تلقي اضواء كاشفة على تلك المرحلة التـاريخية من الصراع بـين الكنيسـة الشرقية النازعـة إلى الاستقـلال العقيدي والسياسي والاداري التنظيمـي عن «جسـد المسيح ـ الكنيسـة الأم» من طرف ، وبين هذه الأخيرة ومن انضوى تحت لوائها وكمن وراءهـا في المقاطعـات الشرقية نفسها من طرف آخر . نختار من تلك الوثائق رسالة وقـع عليهـا رهبـان ابرشية انطاكية وبعض رجال الاكليروس الخلقيدوني الذين اجتمعوا في القسطنطينية في ١٥ تموز من عام ٥١٨ برئاسة يوحنا بطريرك عاصمة المملـكة . وقـد وجهـت الرسالة الى هذا الأخير ، وجاء فيها مايلي : «. . . الآن حان الوقـت أيهـا الآبـاء الجزيلـو الغبطـة لتهتف كل كنـائس الله في المعمـور بفـم واحـد بهـذا النشيد النبوي . . . طالما ان صولجان الرومانيين بقبضة ملكنا (يوستينوس واوفيميا الملكة) الجزيليْ التقوى والحبيبين لدى المسيح وان الحرية والثقة أصبحتا هكذا بمتناول اتباع الدين الصحيح فكيف لا يصح للمؤمنين ان يهتفوا بهذا النشيد . . . أية مأساة لم تتجاوزها الشرور التي فعلها ساويروس ؟»[1] .

ولعلنا نلاحظ ان الرسالة لا تعلن عن مواقف «عقيدية» فقط ، بل كذلك عن موقف اداري مؤسسي مفعـم بالسياسـة ، سياسـة التحـالف بـين الصولجـان الامبراطوري والصليب الكنسي السلطوي . ويبقى هاماً أن يعلن ـ في هذا السياق ـ

١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

بأن المواقف العقيدية لدى ساويروس تحولت ، في اثناء صراعه غير المتكافىء مع أولئك ، الى قوة سياسية فاعلة ، بل لا يستهان بها . فقد ترتب عليها أن أعيد النظر في المسيحية اليسوعية بالاعتبارين الرئيسيين المتضايفين البنيوي والوظيفي : ان الاله المسيحي اليسوعي كان عليه ، والحال على ماغدا عليه لدى الفريقين المتخاصمين المتصارعين (المنوفيسيين والكنسيين الرسميين) ، أن يخضع - ضمن حركية تكاد تكون تلقائية عفوية - لتبدلات عميقة . فهنا على هذا الصعيد المفعم بالغموض غالباً ، نواجه نزوعين اثنين كبيرين أحاطا بالموقف وعبّرا عنه ولخصاه على نحو أولي . النزوع الأول تمثل بالتركيز على «الوحدة» ؛ في حين قام الثاني على تصور «الثنائية» .

ان النزوع الى الوحدة يتضح ، في هذه الحال ، بمثابته تأكيداً مشدداً على عنصري التجريد والتعميم (الشمول) ؛ ومن ثم ، فنحن بوسعنا أن نلاحظ ، على هذا المستوى من الموقف ، عزوفاً أولياً طارئاً عن العالم المشخص ، ولكنْ للعودة إليه بعزيمة أقوى وبروح أعمق . فالعزوف هذا هو ، في واقع الحال الحقيقي ، عزوف عن الوضعية الكنسية الرسمية ، أي - كما رآها المنوفيسيون وخضعوا لنتائج ممارساتها - المتسمة بالشناعة والاضطهاد والتسلط ، وكذلك القائمة على الزعم (الاطروحة) بأنها الممثل الأوحد ليسوع المسيح . ومن هنا ، كانت العودة إلى العالم المشخص ذاك مشروطة بانجاز الخطوة الأولى على هذا الطريق ، وهي تلك التي تتمثل بزحزحة «الكنيسة الأم» عن «قرارها التاريخي» بأنها سيدة هذا العالم . وعملية الزحزحة هذه ليست موقفاً نظرياً لاهوتياً ، من حيث الأساس ، بقدر ماهي موقف عملي جديد من العالم الاجتماعي القائم . ودون أن تكون الهرطقة (وضمنها اليعقوبية) قد وصلت إلى هذا الوضوح ، فإنها كانت تدرك ، بصورة مضطردة وعبر الطرق التي عبدت بالعذابات (المسيحية) والآلام والملاحقات ، ان المسألة هي كذلك . وهذا ما جعلها تندفع - بدون هوادة وبلا تراجع - باتجاه الحفاظ على تصور «الخلاص والمخلص» الذي سيأتي يوماً ويعيد بناء العالم وفق «الموازين» التي اعلنت عنها «الكتب» .

لقد ادرك اليعاقبة ان «الدخول من الباب الضيق» ، كما عنى يوماً ما يسوع المسيح الانجيلي ، هو فصل المقال في انجاز العالم العريض العظيم ، عالم

المخلّصين . ومن هنا ، كان العذاب من قبل الطرف الآخر أمراً لا مفر منه ! بل هو ضروري لتحقيق التجربة التي تمنح صاحبها أحقية المرور بذلك الباب إلى «يوم الدينونة الأعظم» .

ان اليعقوبية إذ انطلقت من «الوحدة الكلية» ، فقد حققت ـ عبر ذلك ـ وظيفة ذات أهمية أولية بالنسبة لمصائر كفاحها ؛ تلك هي سحب البساط العقيدي اليسوعي من تحت أرجل الكنيسة الدولتية . وفي ضوء هذا الموقف المشروع تماماً والمخفق تاريخياً ، غدا يسوع المسيح المنوفيسي اكثر قدرة على الفعل الكوني ، ولكن دون ان تتاح له امكانات هذا الفعل على صعيد العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على سبيل الحسم . فلقد كان الحسم بيد يسوع المسيح السلطوي ؛ لأن التاريخ المشخص ، أساساً ، وقف من وراء ذلك ، ويمكن أن نقول بأن التشديد على الطبيعة الالهية الواحدة ليسوع من قبل الهراطقة اليعقوبيين مكّنهم من أن يمتلكوا طاقة ذاتية كبرى للتأثير في عالم انساني أصبح ، حقاً وفعلاً ، لقمة سائغة في أيدي جحافل «من البهائم المتوحشة» ، التي انفلتت من عقالها لتدافع عن ثرواتها وعقاراتها وعبيدها ومتعها التي دخلت مراحل الاستنفاد التاريخي . ولقد كان معبراً حقاً ما سجله الكاتب السوري امياثوس مارسلانوس بصدد تلك «البهائم» . فلقد كتب : «لم ير التاريخ بهائم متوحشة أشد افتراساً وقساوة من المسيحيين بعضهم لبعض»[1] .

ولكي تكتسب هذه «الصرخة» ، التي اعلنها مارسلانوس ، بعدها التاريخي الاجتماعي ، ينبغي أن نضعها أولاً في سياقها المشخص من الصراع الاجتماعي الطبقي بين «العلية» و «السفلة» من المسيحيين ، دون أن نغفل البعد العقيدي النظري من هذا الصراع . هذا أولاً . أما من جانب آخر ، فاننا لابد وأن ننظر الى تلك «الصرخة» من موقع أبعد ما يكون عن منهج إدانة قيمية قدْحية من شأنه أن يغيّب الدلالة التاريخية الاجتماعية لما حدث على أيدي طبقات وفئات اجتماعية ظهرت وتمحورت دينياً عقيدياً .

وإذا كان النزوع الأول قد تمثل بوحدانية مجردة معممة لمسيح الهي فقد طبيعته

---

١) نقلاً عن : ادمون رباط ـ المسيحيون في الشرق قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠ .

الانسانية بعد أن تجسد بصورة انسان ومن ثم بعد ان اصبح الخلاص على يديه بداية الانسان (الكنيسة) عامة واجمالاً ، فان النزوع الثاني الكنسي الرسمي ينهض على مفارقة عقيدية وواقعية كثيفة بحث فيها عن مشروعية وجوده وعن تكريس لها . هذه المفارقة تقوم على تحميل «الانسان الاله» تصوراً مغايراً له ومناهضاً . فـ «الانسان الاله» هذا هو اله لا انساني ، وذلك بالاعتبار الذي يتحول بمقتضاه الى جزار لـ «الانسان» اسمه «الكنيسة الأم ـ السلطوية» . وهو في هذه الحال ومن أجل انجاز وظيفته الكنسية ، يتخذ طابعاً محدداً عينياً . أي ان «الانسان الاله» يصبح ، والحال كذلك ، انساناً من طراز محدد ، هو الانسان الكنسي السلطوي النخبوي الذي ينتمي الى طبقة ملاك العبيد والعقاريين والاثرياء من التجار والمرابين الخ . . . وفي هذه الحال ، حين يراد للموقف أن يعاد النظر فيه باتجاه «الاله الانسان» المنوفيسي ، يغدو من اللازب أن تتحول بنية الصيغة المطروحة على أساس الكنيسة القويمة ، لكي نتمكن من الابقاء على تصور أو حلم «الخلاص الانساني» ، بالضبط «الخلاص الانساني» . وبتعبير الموقف العملي ، لابد وأن تعني عملية اعادة البناء تلك ، ضمن ماتعنيه ، خلاصاً من الكنيسة المذكورة وما يقبع خلفها من وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية .

ولنا أن نضيء الموقف الأخير اذ نشير الى أن انجاز العملية المنوه بها يتضح عبر لحظتين اثنتين هامتين ، ضبط حدودهما النظرية اللاهوتية العامة الشهرستاني في سياق عرضه لليعقوبية (المنوفيسية) . اللحظة الأولى تتمثل بصيرورة الانسان الهاً ، أي ببروز يسوع المسيح قوة نافذة عملاقة تعلو على الكنيسة السلطوية وترفضها باعلانها غير شرعية . أما اللحظة الثانية فتعبر عن نفسها بفعل الكينونة بمثابته تتويجاً لفعل الصيرورة السابق . وفي ذلك الفعل الكيوني نواجه الاله والانسان وقد غدوا في مستوى واحد متضايف الطرفين ، الانسان الذي غدا الهاً والاله الذي اكتسب بنيته ووظيفته الجديدتين نوعياً بعد التحام الانسان به . وحالئذ ، أي بعد تحقيق ذلك الالتحام ، تتحول عملية التشارك بين الطرفين المذكورين إلى هوية ذاتية تقوم على الواحد بما هو اثنان وعلى الاثنين بما هما واحد ؛ وهذا من شأنه أن يكون تعبيراً عن الجوهر الواحد أو الأقنوم الواحد : هو اله كله وانسان كله ؛ وهو انسان كله واله كله . وهكذا وعلى هذه الطريق الدقيقة المرهفة ، «يُفرج» عن «الانسان» ثانية ،

ليعتلي سدرة الخلاص وما يقتضيه من فعل خلاصي . أما ذلك فيتم بقدرة الهية انسانية تناوىء «الجسد المسيحي» المزعوم ، أي المتلبس لبوس كنيسة كاثوليكية ارثوذكسية . بيد أن جلاء الموقف على المستوى «النظري اللاهوتي» لا يعني أنه ـ على المستوى العملي المباشر ـ قد جُلي وحسم لصالح المنوفيسية . واذ يكون الأمر على هذا النحو ، فان من حق المؤرخ المدقق في الحدث التاريخي المشخص أن يعلن ان التاريخ بشقيه العملي المباشر والنظري اللاهوتي ظل ، في حينه ، يتحرك لصالح «الكنيسة الأم» بقدر ما ظل يتحرك لصالح العلاقات الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والسياسية الكامنة خلفها . وفي هذه الحال ، لا يسع المنوفيسية الا ان تكتفي لنفسها بدور الحافز التاريخي التراثي ، الذي يضع نصب عينيه المستقبل البعيد ، بحيث تتحول ـ في موقعها ـ الى حلم واقعي ، بقدر ما يتسع المستقبل بواقعيته .

من ذلك الموقع المشخص تاريخياً تراثياً ، أو الذي أصبح مشخصاً غاية التشخيص والضبط التاريخي التراثي ، نواجه مسألتين مركزيتين برزتا على صعيد الخصومة والصراع بين المنوفيسية والكنيسة الرسمية (الكاثوليكية الارثوذكسية) ، وذلك على نحو لخص الوضعية الايديولوجية الدينية والسياسية آنذاك . المسألة الأولى تجلت في الموقف من السلطة السياسية المهيمنة ، في حين ان الثانية اتضحت في الصيغة التي اتخذها تصور العبادة والطقوس . فلقد انطلق موقف الكنيسة المعنية من السلطة من أن هذه الأخيرة تمثل وضعية طبيعية منبثقة ـ بالأساس ـ من أصول ومبادىء يسوع المسيح . وعلى ذلك ، فانها (الكنيسة) اذ تعلن نفسها سلطوية ثيوقراطية (دولتية) ، فإنها ، بذلك ، تستجيب لتلك الاصول والمبادىء . انها وهي «جسد المسيح» ، لابد لكي تحقق مهمات هذا الأخير من أن تمارس دوراً اجتماعياً سياسياً ، حتى لو كان ذلك على نحو غير مباشر أو عن طريق الانابة (أي عبر الملك او الامبراطور الخ . . .) . وبالطبع ، لا يسع الباحث التقليل من أهمية هذا الاعلان الايديولوجي المفصح عنه والمدعّم بـ «وثائق مسيحية» . إذ غالباً ما يتم مثل هذا الأمر دون التمكن من صوغ مسوغاته الايديولوجية على نحو دقيق ومتماسك .

بالطبع ، لا نريد القول ، في هذا المعقد من المسألة ، بأن أهميتها تنحصر في ايصالها إلى مستوى ذلك «الاعلان» . فالعلاقة المصلحية الذرائعية العميقة ،

التي جمعت بين الكنيسة والسلطة ، هي ـ بالأصل وقبل كل شيء ـ علاقة تحددت في الوظيفة الايديولوجية التي نيطت بالكنيسة من موقع وظيفي اقتصادي اجتماعي وسياسي . ومن هنا ، كانت الأهمية المركزية التي أولتها السلطة السياسية ، وإن على نحو مضمَّن ، للاطروحة البولسية الشهيرة حول تجسد الكنيسة بيسوع المسيح[1] . وهذا ما يدعونا إلى القول بأن البولسية هي المشروع السياسي الديني والمشروع الديني السياسي للسلطة السياسية الدولتية ؛ مما يدعونا إلى التأكيد على أن العلاقة المصلحية بين الطرفين لم تظهر بمثابتها موقفاً مقحماً على الكنيسة ، بقدر ماكانت وجهاً من أوجهها ونزوعاً من نوازعها .

كان على المنوفيسية ، والحال كذلك ، ان تضحي بـ «الانسان الاله» المفهوم من موقع كونه مندغماً بلا انسانية الكنيسة ومن ثم بعقيدة «الطبيعتين» ، لتصل ـ على هذه الطريق ـ الى القول بأن المسيح ذو طبيعة الهية موحدة ، ولتتمكن ، بالتالي ، من مناهضة ذلك التصور الثيوقراطي (الديني السياسي) للعلاقة بين الكنيسة ويسوع المسيح . وإذا ماتم ذلك ، فإنه يغدو نافلاً وغير قابل للتبني والدفاع أن يكون الدين المسيحي الكنسي دينَ دولة أو أن تكون الكنيسة هي نفسها جيباً من جيوب الدولة . ومن اليسر بمكان أن تجد هذه الفرقة الهرطقية في نصوص «الكتاب المقدس» بغيتها من «الآيات» التي ترى أنها تدعم موقفها الانساني اللاسياسي (اللادولتي) ذاك[2] . ولقد كان من شأن هذا الأخير أن دفع بها دفعاً باتجاه الرفض لفعل ـ كان في حينه ـ على غاية الأهمية الايجابية التاريخية الاجتماعية ؛ نعني بذلك التحام الكنيسة بالدولة

---

١) يقول بولس في (رسالته الأولى الى أهل كورنتس ـ الكتاب المقدس ١٢/ ٢٧ ـ ٢٨) :

«فأنتم جسد المسيح وأعضاء من عضو . وقد وضع الله في الكنيسة اناساً أولاً رسلاً ثانياً أنبياء ثالثاً ثم قوات ثم مواهب شفاء فإعانات . . .) . وفي (رسالته الى اهل أفسس ـ الكتاب المقدس ٣/ ٢١) ، يعلن بوضوح :

«المجد في الكنيسة في المسيح يسوع» .

٢) في «انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس لوقا ـ الكتاب المقدس ، ١٢/ ١٣-١٤» ، نقرأ مايؤيد مثل هذا الموقف :

«وقال له واحد من الجمع يامعلم قل لاخي يقاسمني الميراث . فقال يارجل من أقامني عليكم قاضياً أو مقسماً» .

وتحولها الى دينها .

لقد رفضت المنوفيسية (ومن قبلها أيضاً النسطورية والآريوسية) الانصياع للكنيسة الدولتية ، لأنها اعتبرت زعمها بالتمثيل الديني السياسي تسلطاً موجهاً ضد المسيحية اليسوعية نفسها . أما تجسيد هذا الرفض فقد تم عبر تشكيل الكنيسة السريانية في سورية والقبطية في مصر ؛ بحيث تبرز - في هذا السياق المفعم بالاستشكالية - البواعث الوطنية السياسية والاقتصادية والايديولوجية ، التي كمنت وراء عملية التشكيل هذه ورافقتها وحفزتها . وبذلك وفي ضوئه ، فقد كانت محاولة المنوفيسية إحالة المسيحية إلى علاقة لا سلطوية (لا دولتية) بين يسوع الرب والانسان هي نفسها ذاتَ بعد سياسي واجتماعي غير مباشر ، وربما كذلك مباشر . بل ان انقلاب الهرطقة العقيدية المنوفيسية إلى موقف سياسي - على الرغم من اعلانها ذلك بشكل أو بآخر - كان أمراً ضرورياً لصمودها في وجه الخصوم واستمرارها بصيغ متعددة مباشرة ومتوسّطة . وهذا ، بدوره ، ما يدعونا إلى أن نفهم نفيها لـ «القاضي» - الذي رفض يسوع المسيح بمقتضى النص الذي أوردناه تواً في الهامش أن يكونَه - على أنه نفي للسلطة السياسية ولكنيسة المركزية المضطهِدة ، وإن كلفها ذلك الوقوع في تناقض صريح بين العقيدة والممارسة ؛ مما يحملنا على الاشارة المنهجية التاريخية والاجتماعية التالية ، وهي أن جل الخصومات والصراعات التي دارت رحاها بين الأطراف الدينيــة آنذاك ، كانت - رغماً عنها وعن تصورات أصحابها الدينية - خاضعة لمقتضيات الخصومات والصراعات السياسية الناشئة عن الوضعية المشخصة (الاجتماعية الاقتصادية) ، في حينه .

أما المسألة المركزية الثانية (تصور العبادة والطقوس) فقد عمقت الخلاف والصراع بين الفريقين من جهة الموقف الديني المباشر والمحدد . ولكنها ظلت متصلة أشد الاتصال بتصور التمثيل الكنسي السياسي والديني للمسيح والمسيحية . فاذا كانت الكنيسة الرسمية قد رأت أن الحقيقة المسيحية تتجسد فيها هي نفسها بمثابتها «جسد المسيح» وممثله ، فإن المنوفيسية نحت - في الاطار العام الاجمالي - نحواً يأخذ بالحقيقة الروحية ، غير المجسدة ، بالرغم من أنها هي أيضاً تجسدت بكنيسة أو بكنائس ، وذلك بقدر ما استطاعت على ذلك . هاهنا ، يبرز يسوع الاله روحاً تعمر العالم وتعمه وتخترقه عمقاً وسطحاً ، بحيث ان الساجدين له من المؤمنين

المتبتلين لابد وأن يقروا بهذه الروح البعيدة عن كل الطقوس والعبادات الحسية ، الروح التي تغدو الحقيقة كلها والوحيدة حقاً :

«الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق لأن الآب انما يريد مثل هؤلاء الساجدين . لأن الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا»[1] .

ويبدو واضحاً ان هذا الموقف الروحي الخالص وضع نفسه ليس مقابل جسدية المسيح الكنسية وضدها فحسب ؛ لقد فعل نفس الشيء حيال سلف هذه الأخيرة المتمثل ، حقاً ، بالطقوسية اليهودية المغلقة . وهذا ، من طرفه وبدوره ، يشير صراحة الى اتهام الكنيسة تلك بأنها ، بالأصل والأساس ، على ان تكون مسيحية ، لأن مقوماتها الداخلية والخارجية لا يتيح لها ذلك . ويمكن ان نضيف الى ذلك الفكرة التي سبق أن عرضنا لها في مكان آخر من هذا المبحث يمكن أن نغنيها ونعمقها الآن ، وهي ان المسيحية البولسية المؤسسية (الكنسية الدولتية) تمثل الوريث الشرعي لليهودية ليس على الصعيد الطقوسي التقليدي فقط أو بالدرجة الأولى ، وانما كذلك وعلى نحو متضايف مع ذلك الوجه ، على المستوى العقيدي الديني . ان هذه الفكرة تصح بالنسبة الى الصعيدين «الروحي» و «المادي» ، بحيث يتعين علينا القول ، ثانية ، بأن المسيحية هي المنظّر لليهودية واليهودية هي التطبيق لليهودية ؛ مضيفين الى ذلك أن المسيحية اذ اكتسبت صيغتها المؤسسية البولسية (الدولتية) ، فإنها اختزلت اليهودية في شخصها حيث أصبحت مسيحية يهودية أو يهودية مسيحية ، على حد سواء . وقد نعمم الموقف ونجمله اذ نشير الى أن كلا اللاهوتيْن اليهودي والمسيحي يرفضان ـ ضمناً وعملياً ـ مفهوم «الروح» كما هو وارد ظاهرياً في كثير من «نصوصهما المقدسة» . بيد أن هذا لم يكن موقفاً فلسفياً ، وانما جسد مواقف ذرائعية انطلقت من احتياجات المراحل التي مرّا بها . وبتعبير آخر يمكن القول انه لا اللاهوت اليهودي ولا الآخر المسيحي مثلا رؤية فلسفية مادية materialistic ، كما يظن بعض الباحثين[2] فاللحظة العملية الذرائعية التي نواجهها مضخمة مقابل اللحظة «الروحية» ها هنا لم تقد إلى بناء مثل تلك الرؤية .

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ٤/ ٢٣-٢٤ .

٢) ينقل سلوم سركيس في مقالته (نظرة في العلاقة بين اليهودية والمسيحية ـ نفس المعطيات المقدمة

ولابد من التنويه بان بروز تلك اللحظة في اللاهوت البولسي (الدولتي) كان تعبيراً مرمزاً مضمناً عن أنه (أي اللاهوت) جسد مطامح الطبقة العليا في المجتمع الامبراطوري المنخرطة ، حتى العظم ، في الترفه الاقتصادي والاجتماعي . ومن ثم ، فقد تعين على الهراطقة السائرين على طريق المقاومة لها أن يرفضوا تلك اللحظة المتأبية عليها ويبحثوا عن البديل في عالم «الروح» المقابل والمضاد ، في اعتبارهم . وحيث كانت المعطيات والملابسات على هذا النحو ، فقد أصبح من مستلزمات الموقف المنوفيسي (اليعقوبي) ان يرفض الكنيسة الرسمية (القويمة) وان يدينها بأنها «سارقة الثمار» ، ثمار المؤمنين . وإن لم يتم ذلك وبالحدود الأساسية ، فان من شأنه أن يقود إلى الخطيئة .

واذا انجز ذلك ، فإنه يكون تتويجاً للموقف في وجهه السلبي النقدي . أما الوجه الايجابي البنائي فيتمثل بضرورة انشاء كنيسة «روحية» و«وطنية» . ولكن ، كيف يكون ذلك ، هل وجدت أو توجد كنيسة «روحية» حقاً ؟ لعله يمكن الاجابة عن ذلك بالاحتمال الجزئي والآفاق الجزئية ، حيث ينوه بأنه وجدت ، فعلاً وعلى الأقل ، كنيسة «متسامحة» ، تتسم بالتسامح الديني العقيدي ؛ مما قاد لاحقاً إلى تسهيل المشروع التاريخي الكبير المتمثل بفصل الدين (الكنيسة) عن الدولة ، ومن ثم بتحقيق الطموح السياسي الديني المستنير القائم على «العلمانية» .

وجدير بالذكر ، هنا على الصعيد المنوفيسي وبما يتصل بالتسامح الديني ، أن الصراع بين «الكنيسة القويمة الأم» من طرف والهراطقة من طرف آخر اكتسب ـ في حالات ليست استثنائية ـ أشكالاً قصوى من العنف والشراسة . (ولنا فيما أوردناه عن الكاتب السوري امياثوس مارسلانوس الكفاية على هذا الصعيد) . ومفهوم ان الطرف الأول ، بما تمتع به من قوة وجبروت مادي عسكري واقتصادي وسياسي مباشر ، كان يمارس تلك الأشكال بكل إحكام وحزم[1] . ومن ثم وبناء على ذلك ،

= سابقاً ، ص ٣٠) مايلي عن «مجلة ايرنكون الفرنسية في عدد آذار ونيسان ١٩٣٠ الصفحة ٢٠٠ تشير الى مقال من مجلة بوت الروسية يمتدح كتاباً المانياً لاوسكار جولدبيرغ عام ١٩٢٥ تحت عنوان (حقيقة العبرانيين ، مدخل الى الخماسية الموسوية) بانه يجاري نظرية فلاديمير سولوفيوف في ان اللاهوت اليهودي مادي» .

١) هذا الموقف نتبينه ، على سبيل المثال ، فيما فعله الامبراطور يوستنيانوس ضد الهراطقة . فلقد

فإن مسألة التسامح العقيدي تكاد تكون معدومة تماماً وغير واردة . وعلى جهة أخرى مقابلة ، كان المنوفيسيون والهراطقة الآخرون يجدون أنفسهم مدعوين الى السير في طريق التسامح مع الأغيار . وقد تم ذلك لاعتبارين اثنين . الأول منهما تمثل في أن المنوفيسية وهرطقات أخرى كانت ـ ضمناً أي بنيوياً ـ تنطوي على لحظة أو اكثر من احتمال التسامح حيال الآخرين ، نظراً إلى أنها كانت في الموقع الذي يدعوها إلى الالحاح على الجانب الآخر ، الذي افتقد وقمع لدى «الكنيسة الأم» . أما الاعتبار الثاني فقد تمثل في ضعف الهرطقات المعنية الموضوعي عن ممارسة العنف تجاه أولئك الأقوياء ، أساساً . ومع ذلك ، لا نعدم في تاريخها الطويل والمرير ما يشير إلى أنها مارست العنف والشراسة ضد خصومها ، أحياناً دون ضرورات مسوغة وإنما كردود فعل غير منضبطة بضوابط تنظيمية .

ان «الكنيسة الروحية» لم تكن ـ والأمر على ماهو عليه ـ اكثر من وهم ايديولوجي عقيدي أتى ليلبي احتياجات فئات اقتيدت الى تقديم الضرائب والاعطيات والجعالات لمن لم يكن في موقع الانتاج الاجتماعي الاقتصادي ومن شأنه ، رغم ذلك ، أن يستهلك ما ينتجه الآخرون ومالا يسمح لهم باستهلاكه . ولقد وصلنا جمع من الوثائق التي ولدت في سياق عمليات العنف والقسر واللين والركون والتسامح تضعنا أمام دلالات كبرى للكنيسة «المادية الدولتية» وللمشاريع الهرطقية «الروحية» . وربما استطعنا التأكيد على احدى تلك الدلالات ، التي يمكن قراءتها واستنباطها من رسالة كنا قد أوردنا بعض فقرات منها ، وهي الرسالة التي ارسلها اليعاقبة (المنوفيسيون) جواباً على رسالة بعث بها إليهم رهبان بيت مارون .

---

= أبعدهم «عن الوظائف والمهن الحرة ومنع اجتماعاتهم وأغلق كنائسهم . . . وحرمهم حقوقهم المدنية قائلاً : (يكفي هؤلاء أن يؤذن لهم بالعيش)» . (أسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦٩) . ومع ان الامبراطور المذكور رأى لفترة محددة عدم ضرورة تطبيق تلك الاجراءات على المنوفيسيين بسبب قوتهم ولاعتقاده بأنه يمكن أن يستميلهم ، فقد أصدر عام ٥٣٦ ارادة امبراطورية بنفي من قال بالطبيعة الواحدة في انطاكية ، أي المنوفيسيين بالدرجة الأولى . «وما إن صدر قرار المجمع القسطنطيني بقطع سويروس وحرق مصنفاته في السنة ٥٣٦ حتى هب أفراميوس ينفذ بالشدة التي عرف بها فأعاد اضطهاد المنوفيسيين وتشريدهم» . (نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٣٧٤) .

ففي هذه الرسالة الجوابية نلاحظ الجهد النظري اللاهوتي الحثيث لاقناع (أو إرغام) الآخرين بالاعتراف بوجودهم المسيحي كما يفعلون هم ذلك إزاءهم .

ولعل مثل ذلك الموقف كان من الأمور التي اسهمت في الحفاظ على الهرطقة المذكورة ، حيث جعلت الآخرين من المؤمنين غير المرتبطين مباشرة بالمؤسسات السلطوية يأمنون لها أو، على الأقل ، لا يبدون حذراً منها . بل ربما اكثر من ذلك ، فشطر ليس ضئيلاً من هؤلاء المؤمنين كان قد مثل اليد اليمنى لها إما عقيدياً أو تنظيمياً كنسياً الخ . . . وفي هذا السياق يصح التنويه بالواقعة التاريخية الهامة ، وهي أن المنوفيسيين بسبب من قوتهم الايديولوجية الذاتية (كيفما كانت مصداقيتها النظرية المعرفية) أولاً ، ومن نزوعهم الى التسامح الديني العقيدي ، ظلوا يمثلون قوة تاريخية وتراثية متدفقة اسهمت في التأثير بتطورات ذهنية كان بعض منها بمثابة تمهيد للعالم الديني الجديد ، الاسلام المحمدي ، في القرن السابع . وجدير بالاشارة ـ أخيراً ـ إلى أن هذه الاستمرارية التي حققتها الهرطقة المذكورة اكسبتها اوجها وآفاق ولواحق جديدة جدة الوضعيات التي مرت بها ؛ ومن ذلك ـ مثلاً ـ أنها في احدى صيغها اللاحقة اكتسبت اسم «اليعقوبية» نسبة الى يعقوب البردعي ، مؤسسها وأهم اساقفتها في القرن السادس[1] .

* * *

كانت الفرق الثلاث ، التي جعلنا منها فيما سبق موضوعاً لمبضع بحثنا وهي الاريوسية والنسطورية والمنوفيسية ، أهم ما انبثق عن المسيحية اليسوعية المفهومة هرطقياً (خوارجياً) ، وفي نفس الحين أهم ما انتشر في سورية ومصر والعراق من تيارات واتجاهات دينية ، في حينه . وعلى هذه الطريق ، كان لها أن تمارس تأثيراً كبيراً في تكوين وبلورة الفكر الديني في هذه المناطق ، وبصورة أضعف في مناطق عربية أخرى ، مثل الحجاز . ولابد من التنويه ـ مسبقاً وبصيغة عجلى ـ بأن هذه

---

١) انظر حول ذلك : أسد رستم ـ كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ ؛ وكذلك : الأب بطرس ضو ـ تاريخ الموارنة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٠ .

الفرق أثرت في الاسلام المحمدي بنحوين اثنين رئيسيين . الأول منها تمثل في تسربها الى الحجاز قبل نشوئه بطرق التجارة والتبادل الثقافي المباشر وغير المباشر . أما النحو الثاني فقد تجسد في لقاء الفرق المذكورة للاسلام نفسه بعد نشوئه واثناءه في البلدان الثلاثة الأولى حين دخلها العرب المسلمون . ففي سورية سادت الأريوسية الملكية والمنوفيسية اليعقوبية ؛ وفي العراق كانت السيادة الكبرى للنسطورية ، وظلت قائمة هناك حتى بعد الدخول العربي الاسلامي . أما في مصر فقد أثمرت المنوفيسية اليعقوبية عن تأسيس كنيسة قبطية ماتزال قائمة ومهيمنة حتى الآن[1] .

ان ذلك ، جميعاً ومجتمعاً ، يجعلنا نرى في تلك الفرق الثلاث البنية الايديولوجية الدينية الأساسية ، التي اسهمت ، على نحو غير مباشر وباتجاه مستقبلي ، في تهيئة الفئات والطبقات الاجتماعية في البلدان المذكورة آنفاً للنظر الى الاسلام ، الدين الجديد ، على أنه ، على الأقل وبهذا القدر أو ذاك ، امتداد ديني لها . بيد أنه يبدو أن التأثير الأكبر والأعمق في نشوء الاسلام المحمدي في القرن السابع لم تمارسه تلك الفرق الثلاث ، من حيث هي ومن مواقعها المباشرة ، وليس كذلك «المسيحية اليسوعية» عموماً واجمالاً . فبحسب بعض الدراسات الحديثة ذات الطابع اللاهوتي العلماني المستنير ، هنالك مصدر آخر للاسلام المعني يعتبر ذا أهمية خاصة على هذا الصعيد ؛ ذلك هو التيار «النصراني» . مع العلم ان وجود هذا الأخير لم يكن لينقض ، في تأثيره في الاسلام ، تأثير تلك الفرق فيه ، أو ليخفف منه . ان الأمر يتمثل بعملية واحدة باوجه متعددة ، برز منها وفي اطارها التأثير «النصراني» المنوه به . ولن نسير بهذه المسألة إلى الأمام على صفحات هذا الكتاب ، لأن الجزء التالي (الرابع) من «مشروع الرؤية الجديدة» سيجد من مهماته الأساسية والكبرى ملاحقة هذه المسألة .

---

١) انظر في ذلك : الاستاذ الحداد ـ القرآن دعوة «نصرانية» ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٢ ؛ وكذلك

T.J. de Boer- Geschichte der Philosophie im Islam, a.a.O., S.19.

## ثانياً ـ
## باتجاه ما انتهينا إليه

لاشك أن سؤ الأ كبيراً ومركزياً سوف يعلن عن نفسه بعد إذ قمنا بالبحث في اليهودية والمسيحية على نحو ما قمنا به ؛ ذلك هو : هل ثمة ما يمكن قوله على صعيد الموقف الذي بلغنا ضفافه واخترقناه ـ كما نزعم ـ عمقاً وسطحاً ؟ ان الاجابة عن مثل هذا السؤ ال من شأنها أن تثير أطروحة الانتقال من الخاص إلى العام ومن هذا الاخير إلى خواص اكثر تدقيقاً وتعميقاً . ولنا أن نعني بذلك أن بحثاً علمياً في تاريخ الدين (وفي أي موضوع آخر) لابد أن يوصل إلى بعض النتائج المعممة كثيراً أو قليلاً ، تلك النتائج التي ، بدورها ، لابد أن تفتح آفاق أو احتمالات آفاق لابحاث جزئية لاحقة تستطيع أن تقود ، كذلك ، إلى نتائج أخرى تضع أيدينا على كثير أو قليل من العناصر المعممة على الصعيد المعني . وقد تكون بعض النتائج التي جرى التوصل اليها ـ في هذا الكتاب ـ قاصرة أو لا تغطي رقعة البحث المطروح إلا بحدود جزئية . نقول ، ان حالة مثل هذه لابد أن تكون بمثابة المحفز على مزيد من البحث في مشكلات التاريخ الديني عموماً وخصوصاً . ومع ذلك ، نعلن عن أن ما قدمناه في هذا الكتاب لعله يشكل ـ في اجماله وعمومه ـ اطروحة اولية في الحلقة الكبرى من التاريخ الديني الممتدة من «يهوه الى الله» . وهذا يعني ، ضمنـاً ، أن هذه «الاطروحة» هي محاولة للاجابة عن المشكلات الكبرى لتلك الحلقة ، في وجهها العام . وحيث يكون الأمر كذلك ، فان نتيجة أساسية تترتب عليه وتتولد منه ، وهي أن دراسات جزئية عديدة ومتنوعة لابد أن تتبعه بغية الاغناء عمقاً وسطحاً لكثير من الجوانب والأوجه التي لم تُتناول إلا بما يستجيب لمقتضيات هذا البحث العام .

ونرى أنه من الضروري تعميق هذه الفكرة الأخيرة اكثر لأنها تمثل وجهاً منهجياً هاماً من أوجه البحث الذي انجزناه هنا . فهذا الأخير اذ وضع نصب عينيه تقصي الآلية أو الآليات القانونية الكبرى الذي حكمت حركة التحول والتطور في

التاريخ الديني ، لا يعود يجد نفسه مدعواً إلى استقصاء «الخاص» و «الجزئي» إلا بقدر ما يكون ذلك مستجيباً لـ «العمومية» المهيمنة فيه . وهنا ، تبرز مسألة الوجه الوظيفي من هذه العملية البحثية . فذينك الخاص والجزئي لابد وأن يطرحا وظيفياً في علاقتهما بالعمومي . وليس في ذلك ما يسيء إلى دقة المنهج وصرامته ، وإن كان يحمل في طياته الكثير من عناصر الاجحاف بحق ذلك الأخير (العمومي) . وجدير بالتنويه بالجانب التالي الخطير الأهمية ، في هذا المعقد من المسألة ، وهو أن التمسك بذلك الوجه الوظيفي لا يجوز أن يقود إلى خلطه بالوجه البنيوي من العناصر الخاصة والجزئية . نعني بذلك أن توظيف الخاص في سياق العام ومن موقعه وباتجاهه يمكن أن يتحول إلى جهد مسيء وضار فيما إذا أدى الى ابعاد هذا العنصر أو ذاك منه ، من الخاص ، وذلك باسم مطلب علمي مزعوم يقول بـ «ضغط هذا الخاص و «تطويعه تعسفاً» لاحتياجاته . ولكن هذا جميعاً ليس بوسعه أن يعني أن الوجه البنيوي المعني يمكث ، في هذه الحال ، في حرز حريز أمين حيال البحث في «العام» و «الخاص - الجزئي» . ذلك لأن الأول (العام) ليس هو ، في حصيلة الموقف ، إلا جماع الخواص الأجزاء ، أي جماع ما ينتظمها ويوحدها ويخترقها في الأساس . وإذن ، فنحن في هذا المبحث لا نزعم أننا أجبنا عن «كل» مشكلات التطور الديني من يهوه الى الله . بل ان مثل هذا الزعم يغدو وهماً وضلالاً من شأنها تصديع المقدمات والمتن والنتائج ، التي جعلنا منها هنا أقنية لبحثنا الذي نقرأ فيه .

من موقع ذلك التوجه المنهجي ، نشير الى ان البحث الذي انجزناه ، هنا ، تمكن ، من حيث الأساس ، من اسقاط الوهم الايديولوجي الذي قام عليه الدينان اليهودي والمسيحي (وغيرهما من الأديان) ، وهو أن كل واحد منهما يمثل بنية «ربانية متفردة» جبّت وتجب ما سبقها وما يلحقها . فلقد بحثنا في الشرط الاجتماعي المشخص لنشوء وتحول وتطور الظاهرة الدينية في صيغتيها اليهودية والمسيحية ، متبيّنين - في ذلك - الجذور البعيدة ، على الأقل - التي كمنت وراءها ورافقتها وحفزتها . ولم نغفل اطلاقاً ما تشكل في نطاق «العالم الذهني الديني الخاص» ، الذي وان ظهر في حالات عديدة مستقلاً عن ذلك الشرط الاجتماعي ، إلا أنه ظل يفصح - بأشكال مختلفة - عن كثير من النقاط التي أثارها والتي اختُرقت من قبل هذا الأخير . وينبغي أن يؤكد في هذه الحال على أن كلاً من اليهودية والمسيحية حققتا

حداً معيناً من الخصوصية ، التي لا يمكن أن تفهم الواحدة منها بمعزل عنها . وقد كان بحثنا ، بأحد معانيه وفي احدى مهماته ، تقصياً لهذه الخصوصية . ومن طرائف البحث ودقائقه أنْ يُكتشف ان الخصوصية المعنية والمتعلقة بكل نسق ديني هي وجه ضيق لخصوصية أوسع تشمل كل الأديان ؛ بحيث يغدو القول صائباً بأننا إزاء خصوصية عامة أو عمومية خاصة . أما ما نعنيه بذلك فيقوم على أن «التصورات الدينية تتضمن شرطياً محاولة الانسلاخ من التاريخ العياني المشخص ، بحيث تنشأ ، عبر ذلك ، هوة بين ما يعتقد المرء وبين ما يفعله . فما يمكن أن يكون ، في هذا الاطار ، ايجابياً ، يكمن - بشكل جوهري - في الممارسة العملية التي يحققها المرء الآخذ بتلك التصورات . أما هذه التصورات نفسها ، فإنها طريق معبد لانسلاخ الانسان عن اللحظة التاريخية العيانية التي يعيشها»[1] .

ونود أن نضيف إلى أن تلك «الخصوصية العامة» المتمثلة بمحاولة الانسلاخ المعني تبقى ، في كل الأحوال ، ذات نسيج مشخص (عياني) ، أي مرتبطة بالشرط الاجتماعي المشخص الذي تعيش في ظلاله وترتفع عنه وعليه وتحايثه ، نسبياً . ولما كانت الخصوصية العمومية المذكورة مشخصة دائماً ، فإنها تفقد من عموميتها هذه لتبرز متفردة بدرجة أو بأخرى . وهنا ، بالضبط ، يصبح وارداً أن نسقط تلك الصفة التي الحقناها بها ، وهي كونها «عمومية» . وهكذا ، نجد أنفسنا أمام هذا الدين أو ذاك وليس أمام الدين عموماً . وبتعبير اكثر تحديداً يمكن القول بأن اللحظة الماورائية في الاديان جميعاً تمتلك خصوصيتها المشخصة بالنسبة إلى دين بعينه .

من هذا الموقف وفي ضوئه ، نستطيع الايغال في مزيد من التدقيق في الوهم الايديولوجي الديني المنطلق من أن كل دين يجبّ ما قبله وما يلحقه ، حيث نعلن أن وهم «الجبّ» هذا لا يصمد حتى على صعيد الحقل الأكثر تجريداً في الأديان العامة . فلقد لاحظنا أن تشخيصية هذا الحقل تظل تعني خضوعه للشرط الاجتماعي المشخص ، بحيث نتبين ان المسألة لا تخرج عن كونها سياقاً تاريخياً وتراثياً . وهذا ، بدوره ومن موقعه ، يقود الى اسقاط الاطروحة الدينية الشهيرة القائلة بأن الدين أو

---

١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - المرحلة الأولى ، دار دمشق ، دمشق ، ص ١٥٦ .

بالأحرى التدين «أصل فطري» في الانسان . ان هذه «الفطرة» لم تعد تعني شيئاً ضمن ذلك الموقف المنهجي التاريخي التراثي - ناهيك عما قدمته بعض العلوم الانسانية على هذا الصعيد من نتائج كبرى مثل علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع العام وعلم التاريخ الثقافي والانتروبولوجي وغيره - . وإذا كان «التدين» قد سبق «الدين» تاريخياً ، فان ذلك لا يجرد المسألة من حدها المشخص ، بقدر ما يضع أمام هذا الأخير مهمات اكثر تدقيقاً وربما صعوبة وإشكالية وتشخيصاً .

وثمة أمر لعله يعمق المسألة التي نعمل على استنطاقها من الداخل . نعني بذلك أن البحث الذي انجزناه ، في حدود هذا الكتاب ، تناول اليهودية والمسيحية ببعدين اثنين ، تاريخي وتراثي . واذا قلنا ان التراث هو التاريخ مستمراً في الحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً به ، فاننا نكون قد درسنا الدينين المذكورين في سياقهما التاريخي وفي امتدادهما التراثي الذي أطل على بواكير القرن السابع ، أي العصر الذي سينشأ فيه الاسلام المحمدي . وفي ضوء هذا التوجه التاريخي والتراثي ، كان علينا أن نخترق ذينك السياقين للدينين المعنيين بمحاولة الاحاطة بهما في البنية والوظيفة اللتين افصحا عن شخصيهما عبرهما . ومن أجل ضبط الحدود بين المفهومات التي نستخدمها هنا ، لعلنا نذهب إلى أننا نقابل بين فئتين منها . الفئة الأولى تتمثل بـ «التاريخ» و«التراث» ، في حين أن الثانية تشمل على «البنية» و «الوظيفة» . ان مقابلتنا بين هتين الفئتين هي مقابلة الافقي بالعمودي ، بحيث نقول ، ان التاريخ والتراث يحيطان بالحدث الاجتماعي في بعده الافقي ، بينما تمتلك البنية والوظيفة بعده العمودي . واذا ما انطلقنا من أن تقابل تينك الفئتين من المفهومات هو تقابل جدلي (تضايفي) ، فإنه - في هذه الحال - لابد أن نتبين المسألة في وجهها الآخر : ان يكون التاريخ والتراث إحاطة بالحدث الاجتماعي في بعده العمودي ، بحيث تصبح البنية والوظيفة احاطة ببعده الأفقي . وهنا ، ثانية ، نواجه الدين - اليهودية والمسيحية تحديداً - وقد أفصح عن نفسه بمثابته منظومة من المنظومات الذهنية الانسانية التي تمتلك منطق نشوئها وتبلورها وتحولها وانخراطها في منظومات ذهنية أخرى ضمن شرط اجتماعي مشخص ؛ كما نواجهه وقد اعلن عن نفسه من حيث هو بعد من ابعاد الحياة الانسانية ، التي تخضع للنشوء

وللتغير البنيوي والوظيفي ضمن شروط جديدة ، وكذلك لافساح الطريق جزئياً أو كلياً أمام منظومات ذهنية أخرى . ولكن ما يعقد البحث في هذه المسألة ، حقاً ، هو - ضمن أمور أخرى - إشكالية النص الديني في حالات عديدة ، أي عدم قدرة الباحث على اختراقه بالاعتبارات التاريخية والتراثية والبنيوية . وهنا ، يغدو الباحث أمام ضرورة اللجوء إلى الترميم التاريخي والتراثي والبنيوي . ولكن هذا غالباً ما يقود إلى «نصٍّ جديد» يحول دون الامساك بالحلقات الأساسية للمسألة المطروحة . ومن هنا ، كان أمراً على غاية الصعوبة والدقة الوصول الى «الأصل» أو ما يقترب منه . وقد لاحظنا ذلك اثناء البحث بأشكال ليست نادرة . وكان هذا بمثابة احالتنا إلى «القراءة المركبة» للنص الديني - اليهودي والمسيحي -، تلك القراءة التي من شأنها أن تخفي الكثير من عناصر الحقيقة التاريخية أو أن تقلل من نفاذها أو أن تحرفها عن سياقها الذي نمت فيه وتبلورت . ومن هنا ، كانت الأهمية الخاصة للكشوف الجديدة التي تتم على صعيد التاريخ الاركيولوجي الديني ؛ لأن من شأن ذلك أن يلقي أضواء على نقاط عديدة مازالت معتمة في الحقل المذكور .

ويبقى أن نقول ، ان انجاز مهمات البحث العلمي في تاريخ الشرق الديني تحولت في العقود القليلة الأخيرة إلى أمر بالغ الحساسية الايديولوجية والاشكالية المنهجية ؛ هذا بالرغم من اتساع آفاق ذلك البحث . أما السبب أو أحد الأسباب الكامنة وراء ذلك فيقوم على تعقد الظاهرة الدينية من موقع ما يستجد من «أحداث دينية» في مجموعة من البلدان هنا وهناك .

واذ نتوقف في هذا الكتاب عند هذا المنعطف ، فاننا في أجزاء تالية سنُعمل مبضعنا باتجاه الظاهرة الدينية الجديدة ، الاسلام المحمدي ، تلك الظاهرة التي غدت - الآن وببعض الاعتبارات وفي بعض المناطق - «مالئة الدنيا وشاغلة الناس» .

## ثبت بمواضيع المجلد الثاني من
## «يهوه الى الله»

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|